

Aus baltischer Geistesarbeit.
Reden und Aufsätze
neu herausgegeben vom Deutschen Verein in Livland.

XI.

Gregor von Glasenapp.

Duplizität
in dem Ursprung der Moral.
Geistreich und taktlos.



Riga
Verlag von Jond & Poliewsky
1909.

Alle Rechte vorbehalten.

Gregor von Glasenapp.

Gregor von Glasenapp ist am 22. Oktober 1855 auf dem Gute Lughnit in Livland geboren; seit 1868 besuchte er das Gymnasium, seit 1874 die Universität in Dorpat, verließ die heimische Universität aber bald, um in Zürich, München und Tübingen sich vielseitigen Studien: der Chemie, Mathematik, Philosophie und den orientalischen Sprachen zu widmen. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er 1881 Assessor des Ordnungsgerichtes in Werro, dann daselbst Kirchspielrichter und 1885 Assessor des Landgerichtes in Dorpat. 1890 wurde er Friedensrichter, zuerst im Gouvernement Wilna, dann im Gouvernement Kiew, in Bălaja-Zerkow. 1908 ist er, nachdem er seinen Abschied aus dem Dienst genommen, nach Dorpat übergesiedelt. Dies der Lebenslauf des Schriftstellers, der in der jüngeren Generation der Essayisten unserer Heimat in erster Reihe steht, ja unter den Lebenden der einzige Essayist genannt werden kann. Nur kurze Zeit hat er an Orten gelebt, die ihm reiche geistige Anregung und Förderung von außen darboten; die meiste Zeit hat er in der Stille des Gutshofes und der Kleinstadt verbracht. Trotzdem ist seine Tätigkeit als Schriftsteller eine reiche und mannigfaltige. In zahlreichen Zeitschriften hat er Abhandlungen veröffentlicht, so in der „Baltischen Monatschrift“, der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, den „Preussischen Jahrbüchern“, dem „Archiv für Religionswissenschaft“ usw., die zum Teil unter dem Titel „Essays. Kosmopolitische Studien zur Poesie, Philosophie und Naturgeschichte“ (Riga, Zond) erschienen sind. An selbständigen Werken veröffentlichte er unter anderen „Das Zauber-

1*

ppferd“, eine Übersetzung der russischen Märchendichtung von Terschow (1900, 2. Aufl. 1905, in Leipzig bei Pierson). „Das Glück im Wollen und im Gefühl“ (Riga, Jonck) und Gedichte. („Sagen, Probleme u.“, Riga, Jonck).

Wenn Glasenapp oben der einzige Essayist unter der lebenden Generation unserer Heimat genannt wurde, so sollte damit nicht geleugnet werden, daß auch andere auf diesem Gebiete Wertvolles geleistet haben. Bei keinem aber konzentriert sich die schriftstellerische Tätigkeit in so hervorragendem Maße auf den Essay, bei keinem erscheint so wie bei ihm der Essay als der natürlichste Ausdruck der geistigen Veranlagung, und bei keinem endlich erscheint der Essay in so vollendeter Ausprägung der ihm eigenen Kunstform. Während unseren anderen Schriftstellern auch in ihren kurzen und für ein breites Publikum bestimmten Aufsätze doch meist das Ideal einer alles Wesentliche erschöpfenden Abhandlung, eine den Gegenstand von allen Seiten betrachtenden und durchdringenden Darstellung, vor Augen zu stehen scheint, hat Glasenapp in der Mehrzahl seiner Arbeiten von dem Rechte der Subjektivität, das dem Essayisten eingeräumt ist, resoluten Gebrauch gemacht; er läßt gern das Licht scharf und voll auf eine Seite des behandelten Gegenstandes fallen, auf eine minder beachtete, so daß Altbekanntes oft eine neue Gestalt anzunehmen scheint; dabei verhehlt er sich und seinen Lesern durchaus nicht, daß unter anderer Beleuchtung, von anderer Seite gesehen, ein anderes Bild erscheinen würde, das mit gleichem Rechte als wirklich und wahr bezeichnet werden könnte.

Von einem solchen Schriftsteller, der uns in „Studien“ Fragmente einer Weltanschauung erraten läßt, kann man schwer ein wohl abgerundetes literarisches Porträt entwerfen. Auf den ersten Blick scheinen zwei Vorzüge Glasenapps sich aufzudrängen, und man hört sie auch in der Tat besonders häufig ihm nachrühmen! Die erstaunliche Vielseitigkeit des Wesens und der Belesenheit und die geistvolle Darstellung. Aber gerade in diesen Eigenschaften sieht Glasenapp selbst nichts besonders Wertvolles; in ihnen kann er darum auch selbst nicht das Wesentliche seiner Schriftstellerarbeit erblicken. Was Glasenapp hierüber sagt, ist zu wohl-
ermogen und zutreffend, als daß man an eine der bekannten Selbsttäuschungen über die eigene Stärke und Schwäche glauben dürfte. Und in der Tat gewinnen jene an der Oberfläche schwebenden Vorzüge nur

dadurch Wert, daß sie mit tieferliegenden geistigen Kräften zusammenhängen. Was über die Lebensumstände Glasenapps mitgeteilt wurde, nötigt uns anzunehmen, daß er in der Wahl seiner Lektüre meist auf seine eigenen Bücher und das, was der Zufall an solchen in seine abgelegenen Wohnorte zusammengewürfelt haben mochte, angewiesen war. Wenn er dabei in so verschiedenen Wissensgebieten sich gründlich unterrichtet zeigt, so kann das nicht sowohl auf dem großen Umfange seiner Belesenheit beruhen als vielmehr auf der besonders entwickelten Fähigkeit, alles Gelesene und sonstige Erfahrene, das planvoll Bearbeitete, sowie das, was zufällig in den Gesichtskreis trat, in einen fruchtbaren geistigen Zusammenhang zu bringen. Und diese Tätigkeit kann doch wohl nur da entwickelt und geübt werden, wo dem Geiste der Plan eines Weltbildes vorschwebt, in den jede neue Erkenntnis an ihrem Orte eingetragen werden kann. Nach wie verschiedenen Richtungen die Interessen Glasenapps auch auseinanderzugehen und welche zufälligen Veranlassungen seine Essays oft entsprungen zu sein scheinen, dennoch müssen wir glauben, daß sie für ihn Kapitel oder Abschnitte eines großen Lebensraumes sind, dessen Grundlinien mehr oder weniger deutlich vor seinen Augen stehen. Scheinbar, aber auch nur scheinbar, widerspricht dieser Meinung das, was oben über den Subjektivismus und die Einseitigkeit des Essays gesagt wurde. Tatsächlich liegt hier ein Gegensatz vor, auf dessen Wirkung und Gegenwirkung in Widerstreit und ergänzender Vereinigung gerade die Kunstform des Essays beruht: der Gegensatz zwischen dem freien Spiel der schaffenden Phantasie und der zwingenden Kraft objektiver Wahrheit. Der Essay steht an der Grenze von Dichtung und Wissenschaft; er schöpft seinen Stoff aus dem, was die Forschung erarbeitet hat; aber er bringt ihn in Gestalt eines Kunstwerkes zur Darstellung, das noch stärker unsere Phantasie erregt, als es den Erkenntnistrieb befriedigt. Darin besteht der ästhetische Reiz des Essays, daß wir in ihm in Begleitung eines Führers, der uns doch anscheinend nirgendhin führen will, Wege gehen, scheinbar der Laune des Augenblicks folgend, und daß diese Wege uns dann zu einem Ziele bringen, zu dem wir mit Vorbedacht geleitet worden sind, das wir aber selbst ungesucht gefunden zu haben glauben. Machen wir von dem Gesagten die Anwendung auf unseren Autor, so verstehen wir, warum er das nur Geistreiche gering schätzt und warum wir Unrecht

tun würden, seiner Schreibweise vorzugsweise gerade dieses Beiwort zu geben. Was an ihr fesselt, ist nicht die Fähigkeit, durch ein Spiel mit Worten und Begriffen für den Augenblick zu täuschen; es ist vielmehr der natürliche Ausdruck einer wissenschaftlich und künstlerisch gleichmäßig gebildeten Phantasie und einer Weltanschauung, die aus einer eigenartigen Persönlichkeit erwachsen ist und die sich dann auch ihren persönlichen Stil geschaffen hat.

Nun scheint sich aber gewiß aus dem, was wir zum Lobe sagten, von selbst ein Vorwurf gegen die Essay's wie im allgemeinen so insbesondere auch gegen die Glasenapp's zu erheben: was sie an Kunstwert gewinnen, müssen sie doch wohl natürlich an wissenschaftlichem Wert verlieren; was der Phantasie zugestanden wird, muß der wissenschaftlichen Gründlichkeit und Zuverlässigkeit abgezogen werden. In der That hat wohl auch schon die reinliche Systematik den Essay als ein Zwitterding verurteilt, für ein Spiel zu schwer, für Ernst zu leicht, und der nach sicheren Resultaten der Wissenschaft fragende Philister schüttelt bedenklich über ihn den Kopf, weil er nicht weiß, was der Verfasser eigentlich mit ihm will. Es wäre nicht zu verwundern, wenn man auch über Glasenapp gelegentlich solche Urteile hörte. Zu hergebrachten Meinungen, die in öffentlicher Gunst stehen, setzt er sich oft respektlos ganz in Gegensatz. So erinnert z. B. die Art, wie er über Dichter und Dichtungen urteilt, manchmal geradezu an die drastische Ungeniertheit, mit der Wilhelm Busch sich an Dingen vergreift, die zarten Gemüthern heilig sind, oder an die ironische Kühnle, mit der Direktor und Lustige Person im „Vorpiel auf dem Theater“ über die dichterischen Geschäfte sprechen. Romantische Kunstandacht und moderne realistische Psychologie stimmen in der Anschauung überein und haben sie fast zu einem allgemein gültigen Dogma erhoben, daß die schaffende Tätigkeit der künstlerischen Phantasie ein elementarer, in naiver Unbewußtheit verlaufender Vorgang sei, den bewußte Überlegung nur unvollkommen zu deuten, und eine erlernbare Technik nur in ganz unzulänglicher Weise zu ersetzen vermag. Glasenapp dagegen spricht mit Vorliebe, auch gegenüber Dichtern, die er anerkennt, von der technischen Seite ihrer Dichtkunst wie von einem Hilfsmittel, das die Dichter nach ihrem Belieben so oder anders, zu dieser oder jener künstlerischen Wirkung verwenden. Nun aber ist Glasenapp selbst Dichter; die Psycho-

logie der Dichtung kennt er aus innerer Erfahrung, und wie sehr er einem naiven Dichtergenius nachzuempfinden vermag, zeigt, um nur ein Beispiel zu erwähnen, die feine Analyse der Erzählungskunst Stifter's, in welche einmal die Kritik eines baltischen Romans ausläuft. Wenn er in der Besprechung von Dichtungen der bewußt gehandhabten Technik vorzugsweise Aufmerksamkeit schenkt, so tut er das wohl mit Absicht, um der herrschenden Anschauung vom naiv genialen Schaffen, die doch auch einseitig ist, die andere Seite des Bildes gegenüberzustellen: das Bewußte und Reflektierte, das bei allem künstlerischen Schaffen das naiv Unbewußte durchweht. Er tut das mit der Freiheit des überlegenen Geistes, der zwischen der Hauptsache und dem Beiwort zu scheiden weiß, der dem Technischen gerecht werden kann, ohne gegen das Naive ungerecht zu werden, und dem die Schärfe der kritischen Analyse nicht die Genußfreudigkeit stört.

Worin besteht nun aber der Wert und der Vorzug dieser Einseitigkeit, die ja nicht auf Unvermögen beruht, sondern absichtlich gesucht wird? Ist es bloß der ästhetische Reiz, der den Essay uns während des Lesens gefälliger macht, so wäre damit wenig gewonnen; er hätte dann allerdings auch Unterhaltungswert, aber weder echten Kunstwert noch rechten wissenschaftlichen Wert. In der That sehen wir hier aber nicht ein Nebeneinander von halber Kunst und halber Wissenschaft, sondern eine eigenartige Kunstform, aus der ein besonderer wissenschaftlicher Wert entspringt. Daß der Essay seinen Gegenstand einseitig darstellt, das gibt ihm eben seinen eigenartigen Kunstreiz, und einen energischeren, als es die sonstigen Darstellungsmittel der wissenschaftlichen Schriftstellerei vermögen; denn dadurch wird die Phantasie aufs allerentschiedenste zum Nachschaffen gezwungen und nicht bloß zum Nachschaffen, sondern, da sie hier vor einen Torso gestellt ist, auch zum Weiter- und Neuschaffen. Da aber die Phantasie hier im Dienste der Erkenntnis steht und Vorstellungen schafft, die dem Gebiete der Wissenschaft angehören, so liegt auf der Hand, wie hier Kunstwert und wissenschaftlicher Wert zusammenfallen. Nicht auf Übermitteln von Tatsachen und Lehren hat der Essay es abgesehen, wie sie aus den Vorrathshäusern der Wissenschaft: Lehrbüchern usw. jederzeit geschöpft werden können; seine Absicht ist vielmehr, die Kräfte zu erwecken, die uns instand setzen, selbst die für die Erkenntnis wertvollen

Tatsachen zu finden und selbst nach den Ideen zu suchen, die uns den Sinn der Tatsachen enträtseln.

In wie ausgezeichnete Weise Glasenapps Essays die Eigenart dieser Literaturgattung darstellen, wird der aufmerksame Leser leicht erkennen. Dem Vorredner dieser Sammlung hat sich dieser Eindruck besonders vertieft, da ihm während der Niederschrift dieser Bemerkungen zufällig die Werke des Uressaysten, des Montaigne, in die Hände fielen; bei allen großen Verschiedenheiten zwischen dem Schriftsteller des 16. und dem des 19. Jahrhunderts zeigt sich doch in wesentlichen Grundsätzen eine überraschende Gleichartigkeit: hier wie dort die schlicht anmutige, natürliche Darstellung, die ungezwungen und gefällig von zufälligen Beobachtungen, kleinen Charakterzügen und Anekdoten zu tiefen Problemen führt, und hier wie dort die unbestochene, von Vorurteilen freie Denkrichtung, die, keinem Zwange unterworfen, auch keinen Zwang üben will.

Oberlehrer R. Girgensohn.

Duplizität in dem Ursprung der Moral.¹⁾

Von Gregor von Glasenapp.

Motto: Meine Warnung ist: nicht zu sehr dem Wahlspruch: Simplex sigillum veri, zu vertrauen.
Lehe, Streichschriften, 1857, S. 150.

I.

Die Beobachtung des sittlichen Lebens und die Versuche, es zu erklären, führen in verschiedenen Formen und Verkleidungen immer wieder auf zweierlei Tatsachen oder innere Erlebnisse zurück: man kann es nennen ein rationales und irrationales Element des sittlichen Bewußtseins; oder auch: etwas, was sich begreifen läßt, aber nicht völlig befriedigt, und zweitens etwas unbegreifliches, das jedoch nichtsdestoweniger als Tatsache dasteht und schließlich von unserer Vernunft oder von den Bedürfnissen des Herzens postuliert wird.

Wie man sich auch die obersten Grundsätze der Sittlichkeit denken mag, wie sehr man auf die moralische Gesinnung Gewicht legen und damit die Ethik veredeln mag: immer wird unser Gedanke bei der unausweichlichen Frage nach der Verbindlichkeit sittlicher Gebote auf das Verhältnis von Schuld und Sühne, von Verdienst und Lohn rekurrieren. Dem Fehltritt folgt eine Strafe, sei es auch nur die der Selbstverurteilung, so daß das Schlußresultat der Argumentation in einer

¹⁾ Sowohl dieser Aufsatz, als auch der folgende „Geistreich und taktlos“ sind der sehr interessanten Sammlung von Aufsätzen zur Poesie, Philosophie und Religionsgeschichte entnommen, die unter dem Titel Essays von Gr. von Glasenapp bei Jondt u. Poliewsky Riga 1899 erschienen sind. Die Herausgeber.

Handelsbilanz zu bestehen scheint, in einer Abrechnung zwischen dem, was das Subjekt geleistet hat, und dem, was ihm dafür widerfahren soll. An und für sich kann man diese Auffassung gar nicht verächtlich finden. Mögen nur die Philosophen seit Kant — und seit noch früheren Zeiten — einander im Wetteifer überbieten, der Moral ein erhabenes Piedestal zu errichten und jedes Hinschielen nach einem jenseitigen Lohn dadurch zu verdächtigen, daß sie es dem bei der Erreichung irdischer Ziele so verschrieenen wie allgemein wirksamen Egoismus gleichsetzen: niemand von ihnen leugnet doch, daß die Gerechtigkeit eine Tugend und nicht etwa ein Laster sei. Dann ist aber solch eine Abzählung, je nach Verdienst und Würdigkeit, nur recht und billig. Obschon also die Moral nach dieser Seite aus dem Egoismus entspringt, so ist es doch ein Egoismus, der das fremde Recht bedingungslos anerkennt und achtet; und dasjenige in uns, was sich dennoch immer gegen diese merkantile Auffassung sträubt, ist beileibe nicht der Sinn für Gerechtigkeit, sondern eine alltägliche Erfahrung: nämlich daß der Mensch die sittlich billigen Handlungen ohne Rücksicht auf den Erfolg verrichtet; daß jedem von uns in dem Moment, wo er für andere etwas tut, oder wo er auch nur für ein Abstraktum — etwa zur Förderung von Kunst und Wissenschaft — sich bemüht, eine solche Aussicht auf Wiedervergeltung nicht ins Bewußtsein ragt, folglich nicht als Triebfeder anzusehen ist; daß aber, wo eine solche Rücksicht doch mitwirken sollte, die Handlung wie die Gesinnung dadurch entwertet und zu einer in moralischer Hinsicht fast indifferenten werden würde.

Die Lehre, welche diese Erfahrungstatsache leugnet, die Lehre der alten Sophisten und aller neueren antiidealistischen Ethiker braucht wohl nicht sehr ausführlich widerlegt zu werden. Freilich ist es ein Syllogismus von fast beleidigender Evidenz, wenn man folgert: „Daß ich so gehandelt habe, ist geschehen, weil ich so handeln wollte und nicht etwa, weil ich nicht so handeln wollte. Ich also habe meinen Willen erfüllt. Die Erfüllung meines Willens gereicht mir zur Befriedigung. Meine Handlungsweise, welche sie auch sei, ist also immer veranlaßt durch den Trieb, mich selbst zu befriedigen, also immer auf egoistische Motive zurückzuführen.“ In ähnlicher Weise argumentiert auch Max Stirner in seinem bekannten Buche „Der Einzige und sein Eigentum“ mit erschöpfender Ausführlichkeit die Beweise häufend.

Sehr nahe liegt hier der Einwand: welche Arten von Erfüllungen meines Willens mich denn befriedigen? Die mein eigenes Wohl bezweckenden oder die auf das Wohl anderer gerichteten? und ob die Gesinnung, aus der eine Handlung fließt, wirklich dann ermittelt wird, wann die nachhinkende Logik über der vollendeten Tatsache zu Gerichte sitzt und durch Folgerungen aus den abstrakten Begriffen „Wille, Befriedigung, Kausalität, Motiv, Zweck“ das, was in der Seele vorgegangen sein soll, zu ermitteln sucht, — und nicht vielmehr dann, wann wir die aufrichtige Frage an uns stellen, welche Empfindungen, Vorstellungen und Strebungen tatsächlich die Handlungen einleiteten und begleiteten?

Trockener, aber auch wissenschaftlicher ausgedrückt, ist der Hergang beim Zustandekommen jeder moralisch relevanten Handlung folgender: In mir entsteht durch das innere Spiel der Phantasie oder aus äußerem Anlaß die Vorstellung eines Zukünftigen, das zum Unterschiede von anderen Bildern der Einbildungskraft als durch meine Macht realisierbar, also möglich erscheint, und für mich einen Gefühlswert, ein Interesse hat, wodurch es mich reizt, meinen Willen zur Ausführung treibt. Zu diesem Tatbestande, der für alle Handlungen überhaupt gilt, tritt auf dem sittlichen Gebiete noch das Bewußtsein hinzu, daß ich das vorgestellte Zukünftige verwirklichen solle, daß es moralisch geboten sei. Dann mache ich die Handlung zu meinem Zwecke. Wie dieser vorgestellte Endzweck es nun anfängt, direkt oder durch eine Reihe ihm untergeordneter Mittel (nächster Zwecke) hindurch das Wollen zur Tat werden zu lassen, die Glieder meines Leibes in Bewegung zu setzen, läßt sich nicht weiter definieren, ist aber jedem aus der täglichen Erfahrung hinreichend bekannt. Nun besteht bei den Handlungen, die man selbstlos nennen kann, das Merkwürdige darin, daß der Gefühlswert, die Lust, die erlangt werden, oder die Unlust, die vermieden werden soll, nicht vor der Tat ins Bewußtsein ragt. Der Imperativ: „Du sollst!“ das unbedingte Gebot, das zu tun, was man für recht erkannt hat, ist das einzige, was mit jener Vorstellung des zu verwirklichenden Zukünftigen verbunden ist. Wer einem Armen ein Almosen gibt, einem Kranken Hilfe leistet, einen Ertrinkenden aus dem Wasser zieht, mag von sehr verschiedenen Triebfedern bewegt worden sein. Stellt er sich eine Vergeltung im Jenseit, im Himmelreiche vor,

oder den guten Ruf und die Hochachtung seiner Mitmenschen, so hat er, um mit der Bibel zu reden, seinen Lohn dahin. Stellt er sich vor, daß diese Tat seiner Menschenwürde oder seinem Ideal eines allzeit hilfreichen Bürgers entspricht, und er sonst seine Selbstachtung verlieren müßte, so hat er desgleichen „seinen Lohn dahin“. Ganz gewiß kommen jedoch auch Fälle vor, wo das, was ihn zur Entscheidung bringt, einfach das Bewußtsein ist, daß er so handeln solle; und dann erst sagen wir: „omne tulit punctum“, er hat selbstlos gehandelt. Daß er vielleicht nach der Tat Befriedigung empfindet und daraus schließt, er habe aus einem natürlichen Triebe, etwa aus Barmherzigkeit so gehandelt, kommt bei der moralischen Beurteilung nicht in Betracht. Denn was wir erst nachher wissen, haben wir eben vorher nicht gewußt; es konnte also nicht zur bewußten Triebfeder unserer Handlung werden. Erst wenn frühere Erfahrung uns eine solche nachträgliche Befriedigung voraussehen läßt, wäre sie mit zu den Motiven der Handlung zu rechnen; braucht aber auch dann, als ein bloßer vorgestellter Nebenerfolg, nicht das entscheidende Motiv zu sein. — Deshalb sagt Christoph Sigwart (Kleine Schriften, II. Reihe, pag. 176; Tübingen, 1881): „Ein bewußter Akt kann ursprünglich immer nur durch etwas, was ins Bewußtsein fällt, determiniert und von anderen bewußten Akten unterschieden sein, nicht durch eine reale Folge, welche in unbegreiflicher Weise die Naturordnung an denselben knüpft“. — Was ich nachträglich empfinde, mag mich wohl über die Natur meines Wesens und meiner Triebe belehren, darf aber nicht zur sittlichen Beurteilung meiner Handlung herbeigezogen werden; ganz ebenso, wie auch die strafende Stimme des Gewissens, wenn sie erst nach der Tat laut wird, nur für die Zukunft vor Ähnlichem warnt, aber nicht vor der Tat mitgewirkt hat. Die Selbstprüfung mag im einzelnen Falle oft mißlingen und zur Selbsttäuschung werden, zur selbstgefälligen Rechtfertigung oder grundlosen Selbstanklage; gleichwohl sind diese lebendigen Gefühle das einzige, dessen ich gewiß bin, und aus ihnen allein schließe ich auf die Qualität meiner Handlung resp. Gesinnung, nicht aber aus dem, was man mir nachträglich über meine Motive beweisen will.

Einen analogen Standpunkt der Beurteilung nimmt die unparteiische Rechtsprechung ein. Jeder Kriminalrichter weiß von Fällen zu erzählen, wo ein Delinquent ein schwereres Vergehen begangen zu haben

glaubte, als er wirklich begangen hatte, und indem er durch Entstellung der Thatfachen seine Schuld mildern wollte, sich einer schwereren Tat anklagte. Er hatte z. B. in einer fremden Waldung Holz gefällt, also einen Forstfrevel begangen, meinte jedoch, seine Lage zu verbessern durch die Behauptung, er habe es nicht selbst gefällt, sondern von anderen gefällttes Holz genommen, also einen Diebstahl begangen. Dann hat natürlich der Richter durch die Untersuchung den objektiven Tatbestand festzustellen und nur das dem Inquisiten zuzurechnen, was er wirklich getan, ihn also nicht der auf Diebstahl, sondern der geringeren auf Forstfrevel gesetzten Strafe zu unterziehen; denn: ubi facta, verba tacent. Ingleichen wird der Psycholog sich nicht durch die Wortklaubereien des Sophisten, noch durch die selbstquälerische Neigung des Hypochonders irre machen lassen, und dort, wo die wichtigsten Phänomene des Seelenlebens zu untersuchen sind, allein auf das Selbsterlebte, auf die Stimme des Gewissens achten, so unverfälscht sie sich nur immer heraus hören läßt.

Also das Bewußtsein der Thatfache, daß wirklich völlig selbstlose Handlungen vorkommen, macht uns zu stolz, um von einer Moral als System des Austausches ganz befriedigt zu werden: wir verlangen mehr als Gerechtigkeit. Und die Schwierigkeit, die in der Koizidenz der Gerechtigkeit mit einer völlig uninteressierten Gesinnung liegt, löst die Philosophie versuchsweise durch folgende Reflexion:

Es ist ein Unterschied zwischen der Aufdeckung der Motive und begleitenden Gefühle, welche unsere Handlungen zu sittlichen stempeln, — und zwischen einer metaphysischen Deutung des Weltganzen. Mag auch nie die moralisch gute Handlung im Bewußtsein des Subjekts von einer solchen Spekulation auf Rückzahlung begleitet sein: eine vernünftige Erklärung des Sinnes, den menschliche Existenz überhaupt nur haben kann, nötigt doch zu der Annahme, daß die guten Thaten schließlich nicht verloren gehen, daß der Mensch, indem er aus selbstloser sittlicher Gesinnung verfährt, dadurch etwie sein eigenes Wesen fördert, daß es in irgendwelcher Weise das eigene Wohl ist, für welches er damit gesorgt hat. Drum sagt das türkische Sprichwort: „Tu das Gute und wirf es ins Meer: Sieht es der Fisch nicht, so sieht es der Herr.“ —

Diese Annahme bleibt selbst dann bestehen, wenn die persönliche oder sogar die individuelle Unsterblichkeit des einzelnen geleugnet wird:

selbst für eine Vereinigung und ein Zusammenfließen der gesonderten Existenz mit der Alleinheit des Seienden könnten sittliche Taten und Gesinnungen eine allendliche günstige Nachwirkung haben; denn es muß immer wieder betont werden, daß das Gefühl die Seite unseres Wesens ist, welche allein Werte, also auch sittliche Werte wahrnimmt und mißt, und daß nichts im Himmel noch auf Erden einen Wert hat, bevor es nicht von einem genußfähigen Wesen als Lust empfunden worden. Wo bliebe also der Wert unserer sittlichen Handlungen, wenn sie uns nie irgendwie zu gute kämen?

Hiernach scheint es freilich, als ob wir unser wahres Heil nur um den Preis erreichen, daß wir nicht darauf, sondern auf etwas anderes zielen, und dies ist der Punkt, wo Ethik und Metaphysik sich berühren!

Das rationale Element des sittlichen Lebens, das durch die Idee der Gerechtigkeit und Wiedervergeltung nicht nur beim profanen vulgus, nein, auch bei den sublimsten Seelen stark mitwirkt, findet so seine dürftige Erklärung in diesem metaphysischen Postulat. Das über ihm stehende höhere irrationale Element ist die staunenswerte Tatsache, daß sittliche Handlungen ohne Rücksicht auf Vergeltung, ohne Rücksicht auf das Wohl der eignen Person vollbracht werden.¹⁾

Damit ist das irrationale Element übrigens nur nach der einen Seite gekennzeichnet. Während es sich hier in der Kraft manifestiert, die bloße Gerechtigkeit zu überbieten, scheint es in einer anderen Seelenregung gewissermaßen hinter den Forderungen der einfachen Gerechtigkeit zurückzubleiben, ihnen in ärgerlicher Weise zu widersprechen; wir meinen einen Vorgang im Gemüt, eine Tatsache des Bewußtseins, die bei aufmerksamer Selbstbeobachtung keinem entgeht und zu allen Zeiten, bei allen der historischen Forschung zugänglichen Völkern sich nachweisen läßt: die Tatsache, daß wir uns auch für das verantwortlich fühlen, was wir nicht mit Bewußtsein begangen haben: also die Möglichkeit einer unbewußten Schuld. — Nicht nur wir beten um Vergebung der unbewußten Sünden; nicht bloß von der Kirche wird uns das beständige Armesündergefühl eingeprägt, sondern es ist immer so gewesen, daß der verderbliche Erfolg der Handlungen, wenn er dem Subjekt später zum

¹⁾ Unvergleichlich schön charakterisiert solche Handlungen Matth. 25, 35—40.

Bewußtsein kommt, zur Schuld wird und schwer auf ihm lastet. Hier hilft es nicht, von Verfälschung des empirischen Gewissens oder gar von Aberglauben zu reden: ein Aberglaube, der allen gemeinsam ist, hört auf Aberglaube zu sein und ist als Uratsache des menschlichen Seelenlebens anzuerkennen. Wer das Faktum leugnen will, dem läßt es sich natürlich nie ad oculos demonstrieren; man kann nur darauf hinweisen, daß stets so empfunden worden ist: von Rستم, von Dedipus, von Hilubrand. Und wenn heutzutage eine Mutter im Schlaf ihren Säugling erdrückt, so wird — mag sie nun gläubig oder ungläubig erzogen sein — sie ein anderes Bewußtsein mit sich herumtragen, als wenn das Kind durch die einstürzende Zimmerdecke erschlagen wäre.

Das Kriminalrecht berücksichtigt bei der Zumessung von Strafen zweierlei: die böse Absicht (den verbrecherischen Dolus) und die Größe des angerichteten Schadens (resp. die Gefährlichkeit der Handlung). Überall nun, wo aus Unaufmerksamkeit (sog. Fahrlässigkeit) begangene, also unabsichtliche Handlungen bestraft werden, hat entschieden nicht nur die Rücksicht auf den Schaden die Entwicklung des Rechts beeinflusst, sondern auch diese Idee von einer Schuld, die der Mensch sich damit wirklich aufgeladen habe; woher denn auch die Gesetzgebung vieler Staaten zur Sühne dafür Kirchenbuße anordnet.

Wenngleich oft lähmend und drückend, wirkt diese unerklärliche psychische Stimmung, dieses erst nach der Tat erwachende Schuld-bewußtsein auf der anderen Seite als eine unschätzbare Triebkraft für die Entwicklung der Moral. Gerade die Angst, von der wir befallen werden, nicht etwa unbewußt zu sündigen, wirkt als Antrieb, ohne Unterlaß über sich selbst zu wachen, das Gewissen zu schärfen und immer feiner auszubilden. Anderenfalls müßten wir ja die Menschen mit stumpfem, taubem Gewissen, mit der „Unschuld des Raubtiergewissens“ glücklich preisen.

Diese subjektiv nachweisbare, weil unmittelbar erlebte Tatsache, daß es ein unbewußtes Verschulden gibt, mag in einem höheren Weltplan, den zu durchschauen uns versagt bleibt, ihren Platz haben; bildet indes für das praktische Leben die dunkle Rehrseite des irrationalen Elements der Sittlichkeit, und zeigt uns nur, welche Kluft zwischen dem liegt, was einer sich selbst zurechnen mag und dem, was andere ihm zurechnen

dürfen. Denn unsere Urteile über sittlich relevante Handlungen müssen — unbeirrt durch den Gedanken einer supponierten Weltordnung — die a tergo wirkenden Motive und die a fronte wirkenden Zwecke zusammenfallen lassen.

Die Psychologie wird freilich bisweilen den vorgestellten Zweck gesondert betrachten, und von ihm verschiedene andere, teils in Gemüts-
erregungen, teils in Charakteranlagen begründete, teils als äußere Ereignisse hinzutretende Motive unterscheiden. — Als Sokrates den verwundeten Alkibiades aus dem Schlachtgewühl forttrug, tat er es, um ihm, dem Alkibiades, das Leben zu retten. Das war sein Zweck. Man kann aber auch sagen, er tat es, weil der in Gefahr befindliche Alkibiades sein Mitgefühl erregte; oder: er tat es weil er, Sokrates, von Natur ein menschenfreundliches, aufopferungsfähiges und mutiges Herz hatte; oder er tat es, weil er sah, daß die siegreichen Feinde den Alkibiades umringt hatten. Das ist alles richtig, wenn man nach Motiven forscht; daran dachte aber Sokrates nicht; daher dürfen diese unbewußten Motive nicht mit dem gewollten Zweck vermengt werden.

Wer die Ausführbarkeit und Statthastigkeit einer Absicht überlegt, wird sowohl dadurch schwankend gemacht, daß die auf ihn einwirkenden Faktoren untereinander unvergleichbar sind — (Geld und Gut, freie Zeit, Bequemlichkeit, Gesundheit, Ehre, Ansehen, Kunstgenuß usw. sind alles inkommensurable Größen) —, als auch dadurch, daß die Nachwirkungen seiner Tat und die Nebeneffekte der angewandten Mittel im unberechenbaren Getriebe des Zusammenhanges der Dinge unzählige unerwünschte, ja verderbliche Folgen nach sich ziehen können. Daher sagt Goethe: der Handelnde habe immer unrecht (nur der Reflektierende habe recht). — Die in uns wimmelnden und wogenden Vorstellungen und Gefühle sind nicht wägbare Stoffe, die schließlich von selbst zur Ruhe kämen; und weder Wahrscheinlichkeitsrechnung noch Vorsicht würden die Unsicherheit beenden, wenn der Mensch nicht die Kraft hätte, auch seinen eigenen Vorstellungen als Gebieter gegenüber zu treten und durch einen Willensakt, den man „Entschluß“ nennt, den gordischen Knoten zu zerhauen. Nur ihm gelingt es, qualitativ verschiedene Kräfte, die sich nie mechanisch addieren und subtrahieren lassen, ins Gleichgewicht zu bringen. Dabei ist sich der Mensch voller Freiheit bewußt, d. h. er ist sich bewußt, daß er sich auch anders hätte entschließen

können. Also die Behauptung der Deterministen, die dies bestreiten, die Stimme des Gewissens für Trug erklären und meinen: alle vorangehenden Data, die äußeren Umstände einerseits und die angeborene und gewordene Natur des Menschen andererseits bestimme restlos jede Handlung — ist bis auf weiteres bloß eine Hypothese, einzig und allein gestützt auf eine Analogie, auf die Gültigkeit des Kausalitätsprinzips in der Körperwelt, unbewiesen bis jetzt und sicher unbeweisbar, solange wir nicht eine ganz andersartige Einsicht in die Natur der menschlichen Seele erlangen, als wir bisher besitzen. Die andere Ansicht, daß in den menschlichen Handlungen freie Anfänge gegeben seien, die sich in den Ablauf des natürlichen Wirkens einfügen, ohne von etwas Früherem verursacht zu sein, — ist also, obgleich auch nur eine Hypothese, doch eine viel bessere Hypothese, denn sie wird nicht nur durch das Gefühl der Verantwortlichkeit, das unseren Handlungen folgt, und in der Freiheit allein seine Erklärung findet, postuliert, sondern stützt sich auch auf ein Faktum, auf das unwidersprechliche Bewußtsein der Freiheit unserer Tat, das sie begleitet. Somit wird wohl vorderhand das onus reprobandi den Deterministen zuzuschreiben sein, und der idealistische Philosoph wird die Idee der Willensfreiheit verteidigen, selbst auf die Gefahr hin, in einem materialistischen Zeitalter ihr letzter Ritter zu bleiben.

II.

Nicht nur die philosophische Spekulation, auch das religiöse Bewußtsein hat es allenthalben zur Unterscheidung dieser zwei Elemente gebracht.

Wohl glaubten manche, die Moral zu jeder Religion in feindlichen Gegensatz stellen zu dürfen, und meinten, das Ziel, dem die Entwicklung der Religion zustrebe, sei eine Auflösung in lauter Moral. Viele Religionen wiederum machen bekanntlich den Anspruch, nur aus sich die richtige Moral abzuleiten und perhorreszieren jede auf anderm Boden erwachsene Sittenvorschrift. Offenbar decken sich in Wirklichkeit Religion und Ethik nie, und an der jeweiligen Gestaltung der kirchlichen Lehre und des religiösen Lebens läßt sich ein gewisses Oszillieren, ein bald stärkeres bald geringeres Anlehnen der Religion an die Moral

Gregor von Glasenapp.

beobachten. Die Kirche nimmt bald mehr bald weniger an moralischen Elementen in ihre Forderungen auf. Meist „weniger“, d. h. weniger als wünschenswert wäre. So unerläßlich es nämlich für die Religionen ist bei der Ausgestaltung ihres wichtigen Themas, der Lehre von dem Ausgleich zwischen diesseits und jenseits, sich auf ein Sittengesetz zu berufen, so schwer fällt es ihnen doch in dem Drange und Zwange des wirklichen Lebens, die unantastbare Reinheit der sittlichen Lehre zu bewahren und zwischen usus und abusus streng zu unterscheiden. Wir wollen uns den Hergang kurz vergegenwärtigen:

Zu der Zeit, wo es einem Menschen zum Bewußtsein kommt, daß es mit dem Heil seiner Seele schlimm bestellt und er zum Eintritt in die Pforten der Ewigkeit schlecht vorbereitet sei, hat er nicht immer beliebig große Zeiträume vor sich, um in aller Gemächlichkeit durch gute Taten die früheren Missetaten auszugleichen. Der Tod versteht nicht zu warten, und die von der Kirche empfohlene Sinnesänderung, *μετανοια* (Reue), die ja gleich eintreten mag, bleibt eine schöne aber heikle Sache. Gar zu gut weiß der Mensch aus Erfahrung, wie wenig die besten Vorsätze vor den Versuchungen der Wirklichkeit standhalten, als daß er der Tiefe seiner Sinnesänderung ganz trauen dürfte; und ob sie Gelegenheit haben wird, sich zu bewähren, ist auch ungewiß. So kommt der sündige Mensch zu dem sehr natürlichen Wunsche, die versäumten guten Taten sofort und in beschleunigtem Tempo nachzuholen. Und dies zu erreichen, haben die meisten Religionen ein ganzes Arsenal von Hilfsmitteln in Bereitschaft. Da gibt es: Opfer, Meditation, Gebete, Lesen und Abfingen heiliger Schriften, Fasten, Almosengeben, Wallfahrten, Bußen und Kasteiungen. Alle sind ursprünglich zu anderem und Höherem bestimmt; sie werden indes per abusum nebenher auch vielfach benutzt, um vor der großen Abrechnung jenes Manquement an guten Taten schleunig zu decken, und schließlich auch dann hilfsweise verwertet, wenn eigentlich kein Grund ist, zu befürchten, es werde zu wirklichen guten Taten, d. h. zu tugendhaftem Lebenswandel Zeit und Gelegenheit mangeln; sie werden ein beliebtes Surrogat der Verdienste, dessen die Mehrzahl der Gläubigen nicht entraten mag.

Der wahrhaft religiöse Sinn sträubt sich natürlich dagegen, gottesdienstliche Verrichtungen so zu deuten, sie gewissermaßen als Zuschuß zu verwerten, um eine Lücke im Konto zu füllen. Wie oft aber erscheint

doch diese leicht zu beschaffende Zuwage zu den übrigen Leistungen dem Menschen ganz willkommen? Man braucht nur den Satz aufzustellen, daß, *ceteris paribus*, viel beten besser sei als wenig beten; regelmäßiger Besuch des Gottesdienstes vor seltenem Besuch den Vorzug verdiene, — und ein erfinderischer Kopf wird nach einigem Ruminieren dieser Dogmen in durchaus konsequenter Weise zur Konstruktion der igeniösen buddhistischen Betmühlen fortschreiten, wie sie in Tibet aufgestellt werden, d. h. auf den Stellen, wo bei uns Windmühlen stehen. So stark ist der Hang des Menschen, auf allen Lebensgebieten und sogar in religiösen Dingen Surrogate für Äquivalente zu nehmen.

Allein selbst in der Entartung, selbst dort, wo der Kultus fast ganz in Formeldienst und Zeremonien fossil geworden, haben die Religionen nicht die Verbindung mit der Moral abgebrochen und sorgen insbesondere dafür, daß das Bewußtsein von jenem irrationalen Elemente in der Moral wach bleibt.

Die edlen Impulse in uns sind eben nicht jederzeit zur Stelle, wann die Umstände des Lebens es erfordern. Auch der Quell der Moral gehört zu den intermittierenden Gewässern. Darum brauchen wir Prinzipien, die wir ein für allemal anerkennen und die, bis zu einem gewissen Grade, unabhängig von der Stimmung des Augenblicks, zu allezeit elastischen Triebfedern unseres sittlichen Verhaltens werden. Soweit diese Prinzipien dem irrationalen Elemente der Moral entstammen, kann ihnen die Philosophie natürlich keine Sanktion verschaffen, noch sie klar und faßlich formulieren, eben weil es sich um etwas Irrationales handelt. Wie bisweilen der Astronom die Stelle am Himmelsgewölbe berechnet und andeutet, wo ein Gestirn sein muß, ohne daß sein Teleskop imstande wäre, es sichtbar zu machen, so bescheidet sich hier der Philosoph und deutet nur hin: „Da steckt etwas dahinter!“ Den Religionen und der bei ihrer Entwicklung mitwirkenden Phantasie ist es vorbehalten, dem, was an der Moral irrational ist, in mehr oder weniger präzisierten Lehren eine sozusagen körperhafte Gestalt zu geben. Sehen wir zu, welche?

III.

In der Religion der klassischen Völker war der kaufmännische Ausgleich zwischen Soll und Haben — das was die Philosophie jetzt

als ein schüchternes metaphysisches Postulat der Vernunft vorbringt — als ein einfaches und leicht verständliches Verhältnis zwischen Menschen und Göttern ausgesprochen. Es wurde zu den Göttern gebetet, es wurde ihnen geopfert; und ganz unumwunden sagte man, welche Leistungen man dafür von den Göttern erwartete. Wer die Götter selbst beleidigte, oder ganz besonders stark ihre Gebote verletzte, dem wurde es, wie dem Tantalus, Sisyphus, Tityon, den Danaiden noch im Jenseits nachgetragen; andere konnten für außerordentliche Verdienste nach dem Tode in den Olymp aufgenommen werden oder sonst eine Auszeichnung erhalten. Das ist alles erklärlich und gerecht.

Daß damit aber doch nicht alle Erlebnisse des sittlichen Bewußtseins erschöpft sind, daß nicht alles an den Taten der Menschen sich auf diese Geschäftsverbindung mit den Göttern reduzieren läßt, dieses haben die Alten deutlich gefühlt. Und neben der Idee des Ruhmes, — die ja auch eigentlich nicht aus der Anerkennung durch törichte Menschen entstanden war, vielmehr einen Lohn mit imponderabler Münze verhieß, eine Belobigung durch eine ideale, nicht mit weltlicher Machtvollkommenheit ausgestattete Gerichtsstanz — neben dieser Idee, wissen wir, hatte sich ein anderer Begriff bei ihnen zur Ergänzung des sittlichen Lebens entwickelt: der Begriff des Schicksals (*Fatum*, *Moira*, *Dike*), welches von den Göttern unabhängig, ihren Ratschluß in Verwirrung bringt, und, selbst unerforschlich, doch das erklären sollte, was durch die Macht der Götter noch nicht begreiflich schien. Vom Schicksal also — durfte man sich vorstellen — wurde derjenige in seinen Handlungen getrieben, den die Rücksicht auf die Götter, also auch die Rücksicht auf Strafe und Lohn bei sittlich billigen Handlungen nicht leitete, der unabhängig vom Erfolge verfuhr, also nach unseren philosophischen Begriffen rein sittlichen Antrieben gehorchte. Steckt nicht Kants kategorischer Imperativ schon in undeutlichen Umrissen hinter dieser Verkleidung?

Dies unerbittliche *Fatum* ist also in den Äußerungen des sittlichen Lebens für das Altertum das unerklärliche, irrationale Element, nur von der plastischen Phantasie der Griechen gewissermaßen als Gestalt nach außen projiziert. Man sprach davon als von etwas Dunklem, Unergründlichem und staunte in jenen Zeiten ganz ebenso vor seiner Macht, wie wir staunend vor der Erfahrungstatsache stehen, daß sittliche

Handlungen, — nach dem zu urteilen, was im Bewußtsein des Subjekts vorgeht, — ohne Rücksicht auf Vergeltung, ja mit selbstvergessener Aufopferung des eigenen Wohls und Lebens vollbracht werden.

IV.

Wesentlich anders als die Griechen und Römer haben sich die Inder in den verschiedenen Phasen religiösen Wachstums ihre Götter vorgestellt. Was jedoch die Rolle betrifft, welche die Götter im sittlichen Leben der Menschen spielen, so kommt es im großen und ganzen doch wieder auf ein Vergeltungssystem heraus, das im Opfer wie im Gebet oft sogar noch mehr den Charakter des Schachers annimmt, als bei den klassischen Völkern; da haben wir also wieder das rationale Element der indischen Sittlichkeit; es ist gerecht, deutlich und nüchtern, und sagt, ohne sich auf einen vorausgesetzten metaphysischen Weltzusammenhang zu berufen: „Wie du mir, so ich dir.“

So schroff uns auch oft in ihren religiösen Schriften diese Auffassung entgegentritt, so haben wir nichtsdestoweniger hier vor einer Herabwürdigung der Religionen — nicht nur der indischen, sondern aller überhaupt — zu warnen, und uns klar zu machen, daß der Glaube an überirdischen Lohn, jenseitige Vergeltung und göttliche Eingriffe zu einem wirksamen sittlichen Motiv doch nur für denjenigen wird „cui ex meliore luto dedit praecordia Titan“. Die bloße Fähigkeit, durch solche Verheißungen beeinflusst zu werden, setzt schon eine idealere Beschaffenheit des Gemüts voraus, als die Erfahrungen des materiellen Lebens erklärlich machen. Das Überirdische ist eben eine Macht schließlich nur für den, der den Trieb hat, das Irdische abzuschütteln, sich von der sinnenfälligen Wirklichkeit zu lösen; der nicht durchaus mit allen Fibern seiner Seele an der Welt und ihrer Lust hängt. Indes die Vorstellungen, die im einzelnen Falle tatsächlich für ein Subjekt zum Impuls sittlicher Handlungen werden, sind mitunter so bizarr, daß sie auch dem besonnenen Beobachter wenig von dieser ihrer edleren Abstammung verraten. Selbst wo sich diese Regungen in die Formen von allerlei grobem Volksaberglauben kleiden, dürfen wir uns über ihren Charakter nicht irre machen lassen. Nehmen wir ein Beispiel! Ein Bauer will auf einem Markte einem Unbekannten

ein Stück Vieh verkaufen. Dieser fragt ihn, ob das Vieh einen Fehler habe. Der Bauer möchte gern durch Verbergen des Fehlers einen höheren Preis erzielen, stellt jedoch folgende Überlegung an: „Wenn ich sage, die Kuh habe keinen Fehler, so wird meine andere Kuh zu Hause diesen selben Fehler bekommen, oder der Wolf wird ihr Kalb holen etc.“ Und so entschließt sich der Bauer infolge eines in manchen Gegenden existierenden Aberglaubens, über sein Tier die Wahrheit zu sagen. Hier darf man seiner Handlung nicht den sittlichen Wert absprechen, weil sie auf pure Berechnung des Vorteils und Nachteils zurückzuführen sei; man hat sich vielmehr zu fragen: weshalb fiel dem Bauern gerade ein Aberglauben ein, der ihn auf den Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit leitete? warum ließ er sich nicht lieber durch jenen anderen bekannten Aberglauben bestimmen, wonach man sogar bei dem Beschwören einer unwahren Behauptung, nur gleichzeitig mit dem Erheben der rechten Hand eben soviele Finger der linken Hand nach unten zu richten braucht, um wie durch einen Blitzableiter die ungünstigen Wirkungen des Meineids von sich abzuwenden? Aberglauben gibt es vielerlei; aber weil eben diesem Manne „ex meliore luto dedit praecordia Titan“, wurde der eine und nicht der andere im gegebenen Augenblicke zur lebendigen Kraft in ihm. Das scheint auch der Sinn des oft mißbrauchten Spruches zu sein: „Denen, die den Herrn lieb haben, müssen alle Dinge zum Besten dienen“, — also selbst der Aberglaube. (Römer 8, 28.)

Diese ganze Erörterung, welche zeigt, wie bedenklich es ist, die moralische Beurteilung nur auf sogenannte Gesinnungen, nicht auf Handlungen zu gründen, ist von einem religiösen oder, wenn man will, metaphysischen Standpunkte aus angestellt worden. Einen solchen nimmt jedoch nie das Bewußtsein des handelnden Subjekts ein. Wir haben ihn nunmehr zu verlassen und zum anthropozentrischen zurückzukehren, d. h. uns in das Innere der einzelnen Menschenseele zu versetzen und zu betrachten, wie ihr die Erscheinungen des sittlichen Lebens als eigene Regungen unmittelbar bewußt werden. Das allein ist hier von Interesse. Denn sobald es jemand dahin brächte, die Vorstellungen, die seinen Willen beeinflussen, zugleich von einer außerweltlichen Höhe herab noch als etwas total anderes zu erkennen als das, was sie zu sein scheinen, so hörten sie eben auf, für ihn Motive zu bilden, und es würden

andere wiederum seinem eigenen Bewußtsein angehörige Vorstellungen an ihre Stelle treten.

Wir wenden uns daher nach dieser Abschweifung zum zweiten, dem irrationalen Element im sittlichen und religiösen Leben der Inder; es äußerte sich in einer ganz anderen Lehre als bei den Griechen: in der Lehre von der Seelenwanderung. Mit der groben Ausmalung dieser Idee in palpablen Figuren halten sich die indischen Denker freilich nicht auf; solche müßige Spielerei kann im Orient wie im Okzident den religiösen Gedanken nur entweichen. Die Inder reden einfach von den „Taten“ (karma) und ihrer fortwirkenden Macht. Unter diesen Taten par excellence ist das Verhalten eines Wesens in seinen früheren Existenzen gemeint. Sie wirken fort und bestimmen nicht nur das Geschick, sondern auch die Höhe des sittlichen Charakters, gewissermaßen den Adel der Gesinnung, den ein Mensch in die gegenwärtige Existenz mitbringt. Wo ein Inder diesen „Taten“ und ihrem Einfluß nicht gerade die Macht der Götter entgegenzusetzen will — vielleicht weil er nicht an die Götter glaubt —, da setzt er ihnen die einfache, irdisch begreifliche Kausalität entgegen; oder den Satz, daß jeder sich selbst sein Schicksal schafft, seines Glückes Schmied ist (vgl. z. B. Mahabharata XIII, 297 f.).

Mit dieser Lehre von den „Taten“ hat der indische Geist an Kühnheit und Großartigkeit des Denkens nicht nur die Religion der klassischen Nationen, sondern auch jede wissenschaftliche Philosophie überflügelt. Er steht nicht ganz so ratlos vor der rätselhaften Tatsache, daß selbstlose Handlungen vorkommen, daß der kategorische Imperativ eine Macht ist und bleibt, obgleich jetzt fast jeder Philosoph diese Lehre beanstandet. Eben jene früheren „Taten“ machen uns zu dem, was wir sind; sie bleiben unser Eigentum, unser Erbteil, und wenn gleich nichts von ihnen in unserem Bewußtsein übrig ist, können sie doch auf diese mittelbare Weise für uns zu Triebfedern des Handelns werden, und uns zu Taten veranlassen, die ohne alle Rücksicht auf Erfolg und auf das bündige Verhältnis zwischen Menschen und Göttern zustande kommen.

So große Bewunderung aber auch die Tiefe und Verwegenheit dieser Spekulation verdient, so bleibt sie doch nur eine supranaturalistische Hypothese; denn von den „Taten“ wissen wir nie etwas. Ihre

Nachwirkungen ragen also als ein irrationales, durchaus unerklärliches Element in das reale Leben hinein, ebenso wie das verschleierte Fatum.

V.

Wenn das irrationale Element der Moral überhaupt zur Entwicklung der griechischen und indischen Religion beigetragen hat, so läßt sich a priori vermuten, daß auch die Vorstellungen beider Völker über das Jenseits von diesem Einflusse nicht unberührt geblieben sind, daß also nicht einzig und allein das andere Element, die Vergeltungs-idee sich in ihrer Eschatologie ausprägt. Sonst müßte man erwarten, das Weltgericht unter dem Bilde einer großen Abzählung dargestellt zu finden, wo den Guten und Bösen bei Heller und Pfennig Gerechtigkeit widerfährt. Wirklich bestätigt sich diese Vermutung: das irrationale Element der Moral hat störend in die Triumphe eingegriffen, welche die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits zu feiern gedachte, und zwar in merkwürdiger, für beide Völker höchst charakteristischer Weise.

Daß im großen und ganzen an Strafe und Lohn in jener Welt geglaubt wurde, bezeugt uns die älteste Mythologie mit den oben erwähnten Beispielen besonders raffinierter Quälereien, wie auch viele Aussprüche der aufgeklärtesten klassischen Autoren. So spricht z. B. der Platonische Sokrates im „Phädon“ die ganz allgemeine Überzeugung aus, daß unser Ergehen im Jenseits nicht unabhängig sei von unserem Verhalten im Diesseits. In gewissem Sinne finden wir diesen Gedanken auch bei den Buddhisten wieder. Sie haben allerdings später, als ihre Lehre stark zu entarten anfang, in ihre Metaphysik (Abhidharma) das Dogma von zweierlei Hölle aufgenommen; während die heißen Hölle, welche man sich als kreisrunde Scheiben dachte, ihre Opfer, wenn auch nach noch so langer Zeit, schließlich alle frei ließen, hatte das „vatum implacabile genus“ außerdem noch kalte Hölle erfunden, welche zwischen je drei solcher heißen Hölle gelegen, also dreieckig waren, und in denen die Qual der Verdammten ewig dauern sollte.

Allein von solchen Ausgeburten abtrünniger Phantasie ist in der reinen Lehre Buddhas noch nichts zu finden. Die Gerechtigkeit waltet bei ihm insofern, als der eine früher, der andere später das Nirvana, die Erlösung erlangt. Unausbleiblich entsteht an diesem Punkte die

Frage, was das Nirvana sei? worin die Erlösung bestehe? Hier nun greift das irrationale Element der Moral ein, indem es der indischen Phantasie Zügel anlegt: jede weitere Spekulation über das Nirvana wird verboten. Weder dürfe man sagen, lehrt Buddha, das Nirvana sei ein „Sein“, noch es sei ein „Nichtsein“, noch endlich dürfe man die Behauptung aussprechen, es sei „weder ein Sein noch ein Nichtsein“. Nur eine so kategorische Weigerung des Religionsstifters, etwas über das Jenseits zu offenbaren, vermochte den zu Grübeleien geneigten Jender von den maßlosten Phantasmagorien über das verschiedene Schicksal der erlösten Seelen abzuhalten. Unenthüllt liegen im Schoße des Nirvana unendlich viele Möglichkeiten. Dasselbe Ziel erreicht auf einem anderen Wege die brahmanische Theosophie, indem sie das Brahma, den Urquell alles Seins, wohin alles einmal eingeht, als unterschiedslos, qualitätslos (nirgunah) bezeichnet; mit anderen Worten: der Spekulation wird hier Halt geboten.

Die gestaltungskräftige Phantasie des griechischen Volkes duldete keine so harte Fessel: sie stellte das Jenseit als ein Schattenreich dar. In der Schöpfung einer solchen Unterwelt haben die Griechen auf ganz eigentümliche Weise die Notwendigkeit anerkannt, sich zu bescheiden und über das Schicksal der Seelen nach dem Tode nichts Bestimmtes zu wissen. So sehr strebte ihr Geist danach, alles was ihn bewegte und erregte, in sichtbarer, greifbarer Weise zu verkörpern, daß sogar das negative Resultat, zu dem ein feiner moralischer Instinkt sie hier geführt hatte, die Unmöglichkeit, sich über die Fortexistenz nach dem Tode deutliche Vorstellungen zu machen, ja, die Trauer über das Ausbleiben von Nachrichten aus jener Welt, — daß sogar dieser Verzicht auf Erkenntnis, sage ich, zu einem phantastischen Bilde sich abrundete, welches aus der Welt des Lichtes und der Farben hergenommen war. Der Schatten wird zu dem Symbol der Unmacht, etwas Bestimmtes zu lehren. So weifenlos blaß, zerfließend, wie der Schatten ist im Vergleich zu dem Körper, der ihn wirft, so geringfügig, leider! und unbestimmt ist das, was wir über die Zukunft unserer Seele wissen ach! nicht wissen, sondern nur ahnen und vermuten; — im Vergleich zu dem kräftig pulsierenden Leben, dessen wir uns jetzt erfreuen. Das ist, wie mir scheint, der Sinn des griechischen Orkus.

VI.

In dem umsichtig und symmetrisch geordneten Bau des altiranischen (persischen) Religionsystems des Zoroastrismus herrscht im ganzen die rationale Vergeltungsmaxime stärker als in irgendeinem anderen Glauben: Damit die Seele des Menschen nach dem Tode in den Himmel gelange, ist es nötig, daß sie im Leben mehr gute als böse Taten vollbracht habe. Am vierten Tage nach dem Tode — belehren uns der Avesta und Mînôkhired, — bei Anbruch der Morgenröte begibt sich die Seele zum Gericht. Drei Götter, Mithra, Craosha und Rashnu fungieren als Totenrichter und legen die Taten der Seele, gute wie böse, auf eine große Wage. Je nachdem nun die guten Werke oder die Sünden schwerer wiegen, wird die Seele entweder von einem schönen Mädchen, das aus ihren guten Taten entstanden ist, über die Brücke Einvat (die Milchstraße) durch drei Himmel zu Ahru Mazda geleitet, oder sie wird in die Hölle gestürzt. Bis auf weiteres. Denn beim jüngsten Gericht, bei der Auferstehung der Toten werden auch die in der Hölle befindlichen Seelen nach nochmaliger Läuterung von der Verdammnis erlöst.

Gleichwohl würde man den Geist dieser tiefsinnigen Religion verkennen, wenn man glaubte, daß in ihr nur das *jus strictum*, die unbarmherzige Gerechtigkeit zur Geltung käme.

Außer den Göttern des Lichts und der Finsternis werden bei den Iranern noch außerweltliche Gottheiten erwähnt: Zrvan akarana, die unendliche Zeit und Thwasha, der unendliche Raum (nebst ihren Unterabteilungen). Das waren nicht etwa Attribute anderer Götter, und auch nicht bloß die Repräsentanten der Zeit- und Raumanschauung, die allem Dasein vorausgehen müssen und daher die Voraussetzung jeder Schöpfung bilden, sondern sie waren wirkliche Schicksalsgötter, welche im religiösen Leben der Iranier eine ähnliche Rolle spielten, wie das Fatum bei den Griechen und Römern. Ihr Name wird in den Religionsquellen mit dem Worte „bakht“ d. h. „Schicksal“ übersetzt, und Firdausi, der im Schahname die alte Religion erwähnt, charakterisiert diese beiden Mächte als unentrinnbar, unerbitterlich und zugleich unzuverlässig, da sie grundlos den Niedrigen erhöhen und den Hohen erniedrigen. Am bezeichnendsten für ihr Wesen ist jedoch ein negativer

Umstand, der uns auf den ersten Blick befremden und an ihrer Macht zweifeln lassen könnte: nämlich daß bei der Gelegenheit, wo alle Götter sonst aufgezählt werden, bei den Opfereinladungen der heiligen Schriften, diese Götter nicht erwähnt werden. Aber sie sind ja das Schicksal, dem sich mit Gebeten und Opfern nichts abzwängen läßt, weil es sich um die Bitten der Menschen schlechterdings nicht kümmert. Wozu soll man sie also einladen?

Noch ein Umstand verdient hier betont zu werden. Falls beim Totengericht die bösen Taten einer Seele auch schwerer wiegen als die guten, so braucht sie nicht immer verloren zu sein: es kann ihr aus einem Vorrat überzähliger, von anderen Menschen vollbrachter guter Taten etwas zugelegt werden, so daß sie doch noch die Seligkeit gewinnt. Etwas Ähnliches soll in der indischen Literatur erwähnt werden, doch nur im Catapatha-brahmana, und nur einmal; es war also wohl später entlehnt und gehörte nicht zum eigentlichen brahmanischen Glauben (vgl. Albrecht Weber: Indische Streifen, I, 20). Dagegen in Iran gab es sogar einen besonderen Gott als Repräsentanten dieser Schatzkammer aufgehäufter guter Taten, den Gott Miçvana. Hätten nun die Überlebenden die Möglichkeit gehabt, diesen Gott durch Gebete oder Opfer zu bestimmen, etwas von seinem Vorrat herauszugeben und einem Verstorbenen zuzulegen, so würde unser Beispiel nicht passen; dann gehörten eben die Gebete und Opfer mit zu den guten Taten, durch welche die Seligkeit des Verstorbenen erkaufte wäre. So steht es aber nicht: Miçvana ist selbst ein Schicksalsgott, zu dem also nicht gebetet wird, und seine Wirksamkeit entzog sich daher gänzlich der menschlichen Berechnung und Beeinflussung. Noch heute wie in uralten Zeiten wird nach dem Tode eines Parsi zu den Göttern Craosha, Rashnu und Arstat, aber nicht zu Miçvana gebetet; und die Eingriffe des Schicksals bleiben blind; der eine erntet das Überschüssige von dem, was der andere gesät hat.

So äußert sich im religiösen Bewußtsein der Iranier das Bedürfnis nach einem irrationalen Element der Moral, welches die Härte des Vergeltungsprinzips mildert.

Daß selbst die theologische Literatur nicht umhin konnte, diesen Glauben zu erwähnen, bezeugt uns, wie stark und allgemein er im Volke gewesen sein muß; denn im Interesse der Priester — der privi-

legierten Kartellträger zwischen der frevelnden Menschheit und der beleidigten Gottheit — lag es gewiß nicht, solche Lehren zu verbreiten. Freilich haben auch die Schicksalsgötter die bedeutendste Rolle in den weitverbreiteten Sekten des Parsismus, und nicht in der orthodoxen Religion gespielt.

VII.

Das Christentum geriet bei der konsequenten Ausbildung seiner Lehren oder vielmehr bei der Selbstbesinnung auf die Bedeutung dessen, was im Neuen Testament niedergelegt ist, wiederum an die Klippe, alle Sittlichkeit in Vergeltungsmaximen aufzulösen; also gerade in das zu verfallen, was durch die Begründung des Christentums vermieden werden sollte. Zwischen Sündern und Gerechten wird immer unterschieden; die Schafe sollen von den Böcken getrennt werden. Wenn also der Sünder nicht zuletzt seinen schlimmen Lohn empfangen und das Wohlverhalten des gottgefälligen Mannes einmal vergolten würde, wo bliebe dann die Gerechtigkeit? Das soll denn auch geschehen. Eine Vergeltung wird im allgemeinen niemals vom Christentum verneint; sie ist einleuchtend und verständlich; sie bildet das rationale Element christlicher Ethik und entspricht in veredelter Metamorphose der untertänigen Geschäftsbeziehung, in welcher Indier, Perser, Griechen und Römer zu ihren Göttern standen; ebenso wie sie andererseits mit der oben erwähnten, von der Philosophie vorsichtig supponierten Weltordnung korrespondiert. Man hat das etwas euphemistisch so ausgedrückt, daß an jedes Gebot eine Verheißung geknüpft sei.

Übrigens haben wir schon darauf aufmerksam gemacht, daß es nicht einmal ganz richtig ist, wenn wir das Vertrauen auf jenseitigen Lohn und Strafe völlig gleichsetzen der selbstsüchtigen Wahrung unserer Interessen in irdischen Verhältnissen. Der Unterschied besteht darin, daß ein Mensch, dessen Blick über die Enge des irdischen Horizonts hinausreicht, ein Mensch, in welchem der Glaube an ein Leben nach dem Tode so lebendig ist, daß er als praktisches Regulativ seine Handlungsweise beeinflusst, immer schon ein gewisses Maß von Idealismus und Religiosität besitzen muß, sonst wäre ihm mit Verheißungen über jene Welt in praktischen Fragen nicht beizukommen.

Indessen volles Genüge konnte das Christentum an dieser Lehre von Lohn und Strafe nicht finden, so gerecht sie auch ohne Zweifel war. Wenn jemals die ganze christliche Sittenlehre restlos in dieser Vergeltungstheorie aufgegangen wäre, so hätte sich behaupten lassen, daß der einzelne Mensch — ob christlich, ob unchristlich, ob religiös, ob irreligiös —, welcher in selbstvergessener Hingabe handelt, ohne im Gefühl oder Bewußtsein durch die entfernteste Rücksicht auf Lohn und Ausgleich geleitet zu werden, — höher und edler dasteht als die Religion selbst von ihm verlangt, daß er also in seiner Person das Ideal religiöser Ethik übertrifft, welches für das Bewußtsein eben immer nur das Ideal eines Spekulanten bliebe.

Zur Ergänzung dieses Mangels und als ein Gegengewicht gegen die bloße Gerechtigkeit hat das Christentum zwei Begriffe entwickelt, die, so grundverschieden sie auch *prima facie* scheinen mögen, doch durchaus zusammengehören. Der eine ist der Begriff der „Ersünde“, das „non posse non peccare“ des heiligen Augustinus von Hippo, zu dessen Ursprung die ersten Kapitel des Genesis eine Art historischen Kommentars liefern: ein Begriff, der in seiner psychischen Wirkung dem oben erwähnten Ergebnis unbefangener Selbstbeobachtung entspricht: Daß nämlich das Gewissen des Menschen auch von den Untaten gepeinigt wird, die er ohne Überlegung, ja sogar ganz unbewußt begangen hat. Nun definieren mehrere Kirchenväter die Ersünde so, daß in der Person Adams die Personen aller späteren Menschen noch mit eingeschlossen gewesen seien; also indem Adam sündigte, auch schon wir und alle übrigen Menschen mitgesündigt haben. Die Ansicht ist unwiderlegbar: Da aber jetzt doch die Personen der anderen Menschen von der Person Adams getrennt existieren, so muß man sich fragen, was damit die Kirchenväter eigentlich anderes vorausgesetzt haben, als eine Art Seelenwanderung.

Alein der Christ müßte schier verzweifeln, wenn es nichts weiter als Gerechtigkeit und Ersünde gäbe und er nicht noch der „Gnade“ teilhaftig wäre. Dies ist ein Begriff von dem eminentesten sittlichen Wert; denn er hat das Verdienst, das ganze Vergeltungssystem zu stören und in Frage zu stellen.

Die „Gnade“ ist unergründlich, unerforschlich und wirkt Wunder. Wenn wir wieder Kinder werden und mit kindlichem Gemüt, nicht

durch weitausgehende Rücksichten beeinflusst, gewissermaßen aus unbewußtem Trieb das Gute tun, dann hat die „Gnade“ dies Wunder im Menschen zustande gebracht. Ohne sie wird wohl niemand selig; aber diese mächtige Eingriff der Gnade entzieht sich einer solchen Berechnung, wie man sie über Verdienst und Schuld anstellen möchte. Darum bleibt sie auch immer ein geheimnisvolles Gut, das sich nicht wiederum nach einer bestimmten Regel erwerben läßt; und sie bildet das irrationale, unerklärliche Element im sittlichen Leben des Christen. — Also ebenso wie der große Königsberger Philosoph die Unmöglichkeit bekannte, die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs zu beweisen, ja auch den Versuch dazu ablehnte, ebenso steht für den Menschen das Rätsel der Gnade über aller menschlichen Wißbegier als das verborgene Motiv der in höherem Sinne sittlichen Handlungen.

Die Religionen des klassischen Altertums, der ältere Brahmaismus und Parsismus enthalten nichts, was der christlichen Gnade entspricht; nur der Buddhismus besitzt in der Kraft, mit welcher der Buddha „das Rad des Gesetzes in Bewegung bringt“ und durch Verbreitung der guten Lehre zum Heile verhilft, eine schwache Morgenröte des Gnadenbegriffes. Sie ist schwach; denn jeder Buddha wirkt ja nicht, indem er für die Menschen den Opfertod erleidet, oder sonst auf irgendeine wunderbare mystische Weise: er weckt das Verständnis für seine Lehre einzig durch vernünftige Unterweisung. Daß diese heilsame Lehre zu hören aber jedenfalls ein unverdientes Glück, also ein Gnadengeschenk ist, zeigt die Unterscheidung zwischen den Pacceabuddhas, die zwar auch die Erlösung erlangen, jedoch nur für sich selbst, und den Weltbuddhas, die sie auch anderen vermitteln. — Die spätere brahmanische Spekulation hat den Begriff der „Gnade“ (anugraha) in metaphysische, doch nicht in moralische Erörterungen eingeführt.

VIII.

Indem das Christentum bei der Entwicklung ethischer Gedanken sicherer und bestimmter verfuhr, als das ihm vorausgehende griechische und orientalische Altertum, trennte es den Grundbegriff — die Richtung nach oben und unten, die bei dem fatum und in den „karma“ noch zur Einheit verschmolzen sind, in ihre Bestandteile oder Kräfte, deren

eine den Menschen auf wunderbare Weise zum Heile führt, während die andere ihm durch eine Schuld, die es ihm ohne sein Wissen aufladet, Verderben bereitet. In dem Fatum ist beides noch in so dunkler Mischung vorhanden, daß niemand sagen darf, welche Macht überwiegt. Dasselbe gilt von den Eingriffen des Schicksals bei den Iraniern. Die „Taten“ führen den Hindu von Existenz zu Existenz, bald aufwärts, bald abwärts; allein der Zug nach oben, zur Erlösung überwiegt. — Obgleich es nun in der christlichen Lehre heißt, daß viele berufen, aber wenige auserwählt seien, so repräsentiert doch die Gnade entschieden die stärkere Macht; denn sie geht ja aus von dem alleinigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde; und wie sollte der nicht den Satan, den Vater der Erbsünde überwinden? Die Überfülle göttlicher Gnade bringt es sogar dahin, daß selbst menschliches Verdienst einen Abglanz davon an sich tragen kann, wie uns die opera super erogationis, die überdienstlichen Werke des Heiligen zeigen. Denn „Gnade erweisen“ heißt doch vom Standpunkte des Subjektes aus, mehr Gutes tun, als man zu tun verpflichtet war.

Es ist nicht zu verwundern, daß Gnostiker, Scholastiker und spätere christliche Philosophen, d. h. Denker, welche sich bemüht haben, der Kirchenlehre eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, fast immer den Primat der Gnade gegenüber der Gerechtigkeit aufrecht erhalten und behaupten: die Erlösung und ewige Seligkeit könne nicht erworben werden durch Taten, welche der Mensch als freies Wesen mit Bewußtsein ausführt, sondern nur durch eine geheimnisvolle Einwirkung der göttlichen Gnade. Sicherlich liegt dieser Überzeugung der Gedanke zugrunde: vollkommen selbstlose Handlungen seien etwas so Herrliches und Unbegreifliches (eben irrationales), daß der Mensch, welcher sie vollbringt, eine Scheu empfindet, sie der eigenen Kraft zuzuschreiben. Die Gnade hat sie in ihm und durch ihn gewirkt.

Noch viel weniger darf es uns wundernehmen, daß in Indien, wo doch Religion und Philosophie sich im ganzen viel besser vertrugen als im christlichen Europa, — der Brahmaismus, Buddhismus und die Philosophie diese selbe Idee verfechten: nämlich den Gedanken, daß das Heil der Erlösung (nirvana, vielleicht unio mystica mit Gott) nicht durch Tugend erreichbar sei. Denn die Tugend ist mein gegenwärtiges Verdienst; wo bliebe aber dann die blinde Nachwirkung der

früheren Existenzen, deren ich mir nicht bewußt bin? In diesem Sinne und wohl auch als Hinweis auf die Überflüssigkeit aller Moral für einen außermweltlichen Standpunkt, nicht aber als sittliche Markose eines schlaffen Mystizismus ist es aufzufassen, wenn es im Kommentar des Cankara zur Vedānta-Philosophie des Bādarāyana heißt: „Für den Wissenden gibt es keine Pflicht . . . Durch Zulegung von Tugenden kommt Erlösung nicht zustande; denn sie besteht im Einssein mit dem keiner Zulegung von Vollkommenheit fähigen Brahman; und ebenso wenig in der Ablegung von Fehlern: denn das Brahman, mit dem Eins zu sein, das ist, was Erlösung ausmacht, ist ewig rein“ (vgl. Paul Deussen: „Das System der Vedānta, Leipzig 1883, p. 435).

In einem ganz ähnlichen Sinne strebt die mystische Sekte der Qusis und ihr großer Dichter Dihelalleddin Rumi nach einer Vertiefung der sonst so seichten mohammedanischen Dogmatik.

So nehmen denn in mehr als einer Hinsicht die „Gnade“ und die „Erbünde“ im Christentum eine analoge Stellung ein, wie die Metempsychose im Brahmanismus und Buddhismus, das Fatum bei den klassischen Völkern, die Schicksalsgottheiten der Franier und die Annahme absolut selbstloser Zwecke und andererseits die Annahme unbewußter Verschuldung im unbefangenen Denken und in verschiedenen philosophischen Systemen.

IX.

Das Ergebnis unserer Untersuchung rekapitulierend, erinnern wir noch einmal an die Frage, bei welcher sich uns diese Beobachtungen aus dem sittlichen Leben aufdrängen. Es ist dieselbe Frage, die in des Lebens labyrinthisch irrem Lauf immer wieder dem Denker gegenübertritt: die Frage nach dem Grunde für die Verbindlichkeit moralischer Vorschriften; die Frage, weshalb ich denn den Geboten der Moral folgen solle?

Alle diejenigen, welche bei der Beantwortung dieser Frage, bewußt oder unbewußt, direkt oder indirekt, offen oder verschleiert sich auf einen Entgelt, eine Remuneration berufen, lehren eine Sittlichkeit, die eigentlich nicht mehr sittlich ist. Die anderen dahingegen, die Intuitionisten, die von keiner Kompensation etwas wissen wollen, geben

in Wahrheit gar keine Antwort auf die Frage. Sie werden, — wie ich früher zu zeigen mich bemüht habe,¹⁾ — ein materielles Prinzip der Ethik überhaupt nie aufstellen können.

Nun hieße es wohl an das Institut der Eidesshelfer erinnern, wenn ich mich bei der Diskussion philosophischer Fragen auf diesen Parallelismus mit den wichtigsten Religionen, wie auf einen Beweis berufen wollte. Darauf war es wirklich nicht abgesehen. Die Religionen liefern hier einen Teil des Beobachtungsmaterials; ohne daß deshalb auch nur die Worte „Schicksal“, „Seelenwanderung“ und „Gnade“ Synonyme werden sollen. Sind es doch die verschiedenfarbigen Blüten, die alle aus einem Samenkorn gewachsen sind, aus dem Verlangen, die Sittlichkeit zu einer idealen Höhe zu erheben, und sie der Vergrößerung zu entziehen, die ihr immer wieder von seiten der Selbstsucht droht?

Es ringt und strebt der homo religiosus dem gleichen Ziele zu wie der Philosoph:

In allen Zonen liegt die Menschheit auf den Knien
Vor einem Göttlichen, das sie empor soll ziehen;
Ein Kind mit Lächeln fleht, ein andres mit Geschrei,
Daß zu der Mutter Arm es aufgenommen sei.

Deutlich erkennbar ist diese Absicht bei Schopenhauer, wenn er das „Mitleid“ die einzige Quelle der Moral nennt, und das Mitleid wiederum metaphysisch so zu begreifen sucht, daß jeder — obzwar unbewußt — in dem anderen sich selbst wiederfieht, hiermit also das „Inbegriffensein“ aller Wesen in die Alleinheit erkennt; so daß also, wer dem anderen wehe tut, sich selber Schaden zufügt. Ein Teil eines untrennbaren Ganzen wird aber nicht einem anderen Teil desselben Ganzen Schmerz verursachen wollen; wie wenn die Hand den Fuß schlägt. Ähnlich heißt es nach der Joga-Philosophie der Inder in der Bhagavadgītā (c. 13 v. 28):

Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden,
Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden.

¹⁾ Aufsatz Nr. 7 der oben zit. Essay8.
Gregor von Glajenapp.

Es erhellt daraus, daß Schopenhauer überhaupt nur das zweite, irrationale sittliche Element als wahrhaft sittlich gelten läßt; daß ihm seine metaphysische Deutung jedoch nur gelingt, indem er es wiederum auf das erstere, rationale, im Grunde genommen egoistische Element zurückführt.

Viele werden sich noch an der Frage versuchen, die den geistvollsten Denker veranlaßt hat, sich im Birkel zu bewegen.

Wer möchte nicht in das Innere der Dinge bringen! Indes hier wird man wohl nicht tiefer gehen können und von der Tatsache Halt machen müssen, daß an dem menschlichen Wesen nur der Egoismus vollkommen begreiflich erscheint, und wird folglich auch nicht von uns eine Erklärung des irrationalen Elements erwarten; denn wenn sie uns möglich wäre, so hätten wir es nicht irrational genannt.

Am schönsten und reinsten hat dieses Streben nach Idealisierung der Ethik wohl Kant ausgedrückt, indem er fordert, das wahrhaft Sittliche solle ohne Neigung geschehen. Denn er erkennt in der die Handlung begleitenden oder veranlassenden Neigung eine pränumerando dafür empfangene Zahlung, die uns ebensowenig, wie die postnumerando im Jenseit zu erwartende Remuneration leiten darf. Hiermit hat auch Kant das eine sittliche Element vom anderen lösen und als die alleinige Grundlage der Moral zur Geltung bringen wollen, muß aber freilich gestehen, daß eine in diesem Sinne sittliche Handlung vielleicht noch nie in ihrer vollen Reinheit von einem Menschen vollzogen worden sei. Dementgegen sieht sein größter Schüler, Schiller, die höchste Blüte der Sittlichkeit darin, daß der Mensch aus eigener Neigung sittlich handle. Er bemüht sich also, die beiden tatsächlich so oft auseinander tretenden Elemente total zur Einheit zu verschmelzen; und nach der Regel: „qui bene distinguit, bene docet“, liefert er damit nicht gerade ein für die Erkenntnis fruchtbares Prinzip. Ist es nicht ein Glück, daß wir die Kraft besitzen, von dem Wechsel der Stimmungen und Neigungen unabhängig zu sein, und sogar „widerwillig“ moralischen Grundsätzen zu folgen?

Wer nach alledem mit uns die Überzeugung gewonnen hat, daß es hier darauf ankommt, den psychologischen und historischen Tatbestand zu registrieren und disparate Dinge lieber ein für allemal zu trennen, als, dem Zuge des Herzens folgend, sie gewaltsam zu ver-

einigen; — wer immer wieder die Reihe der Philosophen von dem indischen und griechischen Altertum bis zu Wundt, Nietzsche und den englischen Utilitariern durchgehend, eingesehen hat, wie aussichtslos und ohnmächtig die Versuche sind, die Sittlichkeit aus einer einzigen Quelle abzuleiten, der wird sich beruhigen und es aufgeben, durch Unterdrücken, Totschweigen oder Widerlegen eines Elements dem anderen allein zur Geltung zu verhelfen; — er wird es aufgeben, in geschäftiger Arbeit am Schreibtische beide Elemente künstlich zu amalgamieren, oder durch die laute Behauptung ihrer Weseneinheit, die innere Stimme zu über-tönen, die ihm, sobald er vom Schreibtisch aufsteht, doch immer wieder ihre Zweifelt zum Bewußtsein bringt; — er wird es für Gewinn halten, das, was nun doch einmal verschieden ist, auch geßfiffentlich getrennt hinzustellen und, auf sog. einheitliche Anschauung verzichtend, im sittlichen Leben eine Antinomie anzuerkennen. Oder leben nicht etwa alle beide Elemente in uns als nie geschlichteter Konflikt der Stimmungen, und außer uns als eine Menge einander bekämpfender — hier mystischer, dort rationalistischer — Lehrmeinungen und Bekenntnisse? Eine gewisse schwärmerische Anlage der Denker hat das Wort „Dualismus“ in schlechten Ruf gebracht; aber so wahr es besser ist, zwei Dinge deutlich als eins verschwommen zu sehen, wird man besser tun, das Wort auf diesem Gebiete wie auf manchem anderen stehen zu lassen, und braucht trotz der Zweifelt weder im Denken noch im praktischen Leben zu verzweifeln.

Geistreich und taktlos.

Von Gregor von Glasenapp.

Aus dem Leben des persischen Dichters Scheich Saadi von Schiras, des berühmten Verfassers des Gulistan, erzählt sein Biograph Dauletscha unter anderem folgenden erbaulichen Zug:

„In artiger und feiner Bildung und geistreichem Benehmen war der Scheich ausgezeichnet; er ging beständig mit talentvollen Männern um, mischte sich immer in die Gesellschaft derer, bei welchen sich tiefes Denken und Erhebung und ausgezeichnetes Verdienst fand, und unterhielt sich mit angenehmem Witz und feinem Scherze; so erzählt man folgendes: Chodsha Hemam von Tebris, ein einsichtsvoller, reichbegabter, liebeich gesinnter, hochgestellter und begüterter Mann, war ein Zeitgenosse des Scheich; eines Tages trat der Scheich zu Tebris in das Bad, während Chodsha Hemam mit großem Pomp sich ebendasselbst besand; der Scheich goß dem Chodsha eine Schale Wasser über den Kopf; sogleich fragte der Chodsha: „Wo ist denn der Derwisch her? „Von Schiras!“ antwortete er; hierauf sagte der Chodsha scherzweise: „Man muß sich billig wundern, daß ein Einwohner von Schiras in unserer Stadt mehr gilt als ein Hund.“ „So ist es hier anders als bei uns,“ erwiderte der Scheich lächelnd, „denn ein Einwohner von Tebris gilt in unserer Stadt weniger als ein Hund.“ . . . Hemam konnte nicht mehr zweifeln, daß dieser Mann Saadi sei, und schwur: „Du bist der Scheich.“ Saadi leugnete es nicht; der Chodsha warf sich zu seinen Füßen . . . führte ihn in sein Haus, richtete ihm ein Mahl zu und bewirtete ihn auf das glänzendste, und sie unterhielten sich auf die angenehmste Art.“

So scherzten also berühmte persische Dichter vor 600 Jahren miteinander! Wollen wir auch dem Sohn der Wüste — falls der Perfer dafür gelten darf — einiges zugute halten, so werden wir doch von David Hume daran erinnert, daß es bei den feingebildeten Griechen und Römern in der guten alten Zeit nicht anmutiger hergegangen zu sein scheint. — „Als Philipp, König von Mazedonien, ein Fürst von großem Witz und Scharfsinn, zusammentraf mit Titus Flamininus, einem Römer von der höchsten Bildung, der von Gesandten fast aller griechischen Staaten begleitet war, sagte der ätolische Gesandte recht unvermittelt dem König, er rede wie ein Narr oder wie ein Verrückter! „Das ist,“ sagte der König, „sogar für einen Blinden einleuchtend!“ worin eine Verspottung der Blindheit des Gesandten lag; alles dieses überschritt jedoch nicht die Grenzen des Herkömmlichen, denn die Konferenz wurde dadurch nicht gestört, und Flamininus amüsierte sich sehr über die Geistesblitze; als schließlich Philipp sich etwas Zeit ausbat, um die Sache mit seinen Freunden, die eben nicht anwesend waren, zu beraten, sagte ihm der römische Feldherr, der eben seinen Witz zeigen wollte: „Der Grund, weshalb er keinen von seinen Freunden bei sich habe, sei vielleicht der, daß er sie alle ermordet habe“, was auch wirklich der Fall gewesen sei. Dieser unmotivierte Ausfall ärgerte Philipp auch nicht weiter, sondern brachte ihn nur zu einem „ardonischen Lächeln“ was wir etwa „grinsen“ nennen, und hinderte ihn nicht, die Verhandlung am nächsten Tage zu erneuern.“ — Es ist nicht nur für die Zeit des Vorfalles, sondern auch für Plutarchs Zeitalter charakteristisch, daß dieser eine solche Geschichte unter den witzigen und hübschen Aussprüchen des Flamininus aufzählt. —

Das Auffallende derartiger Äußerungen aus dem Altertum versucht man vielleicht auch als antike Offenheit, rücksichtslosen Freiheitsfinn oder höchstens als eine gewisse Roheit zu kennzeichnen. Nun, das ist alles in diesem Falle nicht richtig: die Grobheit, die zu verlegen beabsichtigt, die Rücksichtslosigkeit, die sich um die Tragweite ihrer Worte überhaupt nicht kümmert, sind etwas Apartes; aber treffen wollen und vorbeischießen, das ist es, was als Taktlosigkeit weit und breit bekannt ist. Erstaunliche Beispiele davon sind uns auch aus der Zeit der Renaissance aufbewahrt. Als vor König Philipp II. von Spanien eine Deputation einer größeren Stadt erschien, fuhr der König,

übelgelaunt, den jugendlichen Redner derselben an: „weshalb ihm denn die Stadt einen barlosen Jüngling schicke, ob sie denn keine Vertreter mit Bärten habe?“ „Dann“, sagte flink der Redner, „hätte meine Vaterstadt Eurer Majestät ja einen Bock schicken müssen!“ und der König nahm diese Schlagfertigkeit sehr wohl auf. — Machiavello sagt in der Lebensbeschreibung seines Zeitgenossen, des Staatsmannes und Feldherrn Castruccio Castracani von Lucca, derselbe sei im Alter von 44 Jahren gestorben, in demselben Alter wie Scipio und Philipp von Macedonien, und er hätte den einen wie den anderen übertroffen, wenn er zum Vaterlande statt Lucca Macedonien oder Rom gehabt hätte (e senza dubbio avrebbe superato l'uno e l'altro, se in cambio di Lucca egli avesse avuto per sua patria Macedonia o Roma). Von diesem großen Mann berichtet nun ferner sein noch größerer Biograph, er habe auch Wunderbares geleistet in feinen und beißenden Repliken (nel rispondere e mordere . . . urbanamente); unter anderen Anekdoten, welche „ingegno e gravità“ zeigen sollen, werden auch folgende aufgeführt: Zu Castruccio sagte einmal einer seiner Standesgenossen: „Was willst du, daß ich dir geben soll, damit du mich dir eine Ohrfeige geben läßt?“ Er antwortete: „Einen Helm!“ — Als Castruccio einmal von Taddeo Bernardi, einem sehr reichen und prunkliebenden Manne, zu Mittag geladen war und sein Gastfreund ihm ein Zimmer zeigte, das ganz mit kostbaren Tapeten behangen war und einen Fußboden aus wertvollen, zu Mosaik zusammengesetzten Steinen besaß, da sammelte sich Castruccio eine gehörige Menge Speichel im Munde und spie denselben allen dem Taddeo ins Gesicht. Wie nun dieser darüber aufgebracht war, sagte Castruccio: „Ich wüßte keine Stelle, wo hineinzuSpeien, wo es dir weniger unangenehm gewesen wäre!“ — Soweit Machiavello! Wir befinden uns also hier schon auf dem Gebiete der „Sprache ohne Worte“, und der geduldige Leser fragt sich erstaunt, in welche Gesellschaft er eigentlich geraten sei? In die Gesellschaft von Königen, Dichtern und Staatsmännern aus den Glanzperioden menschlicher Kultur!

Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß alle die referierten Aussprüche aus dem Altertum und Mittelalter in ihrer Art geistreich resp. witzig sind; wie groß muß aber der Mangel an Takt gewesen sein, der mit dem Geistreichtum unter einem Dache wohnte! Wie groß die Geschmack-

losigkeit, die solche Probestücke von Rustizität mit pietätvoller Bewunderung für die Nachwelt fixierte!

Es wäre daher wohl der Mühe wert, die Frage zu erörtern, woher es kommt, daß heutzutage solche Sachen allgemein als unpassend empfunden werden, während in der älteren Zeit das Gefühl dafür weniger rege gewesen zu sein scheint, und zweitens: welcher Wert dieser Gattung von Geistreichtum überhaupt beizumessen ist. —

Sind die Zeiten für den Takt besser geworden? Uns will es scheinen, daß Taktlosigkeiten auch zu unserer Zeit oft genug passieren; aber man ist nicht mehr so stolz auf sie. Z. B. die humoristischen Zeitschriften und Anekdotensammlungen, besonders die Münchener „Fliegenden Blätter“, sündigen immer noch viel auf diesem Gebiete; aber dort werden die Witze von der Situation und dem Augenblick, der sie geboren, abgelöst der Mitwelt überliefert; die Taktlosigkeiten, von denen es dort wimmelt, werden nicht so unmittelbar empfunden, und man muß sich bisweilen erst darauf besinnen, daß in den Kreisen der dort abgebildeten, als Gräfinnen, Professoren usw. bezeichneten, also zur guten Gesellschaft gehörigen Personen derartige Sottisen nicht begangen werden. Diese Bemerkung führt uns nun auch direkt zur Besprechung dessen, was unter Takt zu verstehen ist.

Die Nachforschung, wann wohl zuerst menschliche Reflexion — nicht bloß das Gefühl — den Takt und sein Gegenteil sich zum Bewußtsein gebracht und auch erörtert hat, führt mich auf Razwini, den arabischen Polyhistor des 13. Jahrhunderts, zurück, der in seiner Kosmographie die menschlichen Körper- und Geisteskräfte aufzählt und unter den Kräften des Verstandes (deren es bei ihm vier Klassen gibt) die dritte Klasse bezeichnet als „Inbegriff mannigfacher Ideen und Begriffe, die sich im Verstande angesammelt haben, und zwar aus früher dagewesenen Vorfällen, mittels welcher man aus den vielen an den Menschen herantretenden Akzidentien die wirklich ratsamen herauszufinden imstande ist“. — Diese Erklärung ist breit und verschwommen, läßt vieles ahnen aber nichts deutlich erkennen. Jedoch aus jeder der angehängten zahlreichen Anekdoten, die Razwini als Beispiele für das Fehlen dieser Verstandeskraft erzählt, ergibt sich, daß dem orientalischen Gelehrten der Begriff des Taktess vorgeschwebt hat. Es möge genügen, zum Beweise nur die erste dieser Anekdoten wiederzugeben: Der Dichter

Abuñadshim trat huldigend vor den Fürsten Hisham und rezitierte ihm ein in Samben abgefaßtes Poem, das zu seinen besten gehörte und dessen Anfang lautete:

„Lob sei und Preis dem höchsten Gott,
Der Wohltat spendet reichlich.“

Hisham fand es vorzüglich und hörte aufmerksam zu, bis er zu den Schlußworten kam:

„Die Sonn' im Äther aber glüh
Dem Aug' des Schielenden!“

Da wurde Hisham zornig, weil er selbst schielte, und gebot, dem Dichter Backenstreiche zu geben und ihn hinauszuerwerfen.

Disraeli-Beaconsfield soll den Takt als „quick sympathy with human feeling“ definiert haben, und für diejenigen, welche auch ohne dies wissen, was damit gemeint ist, mag diese Erklärung genügen; an sich ist sie zu weit, denn man könnte bei diesen Worten ebenso gut das „Mitleid“ und manches andere im Auge haben. Der Takt ist das — noch außer dem Ziel, das wir gerade verfolgen — beständig uns begleitende Bewußtsein aller der oft feinen, scheinbar unbedeutenden Beziehungen, in denen wir zu allen anderen stehen: ein Bewußtsein, das uns nie verläßt, unsere Worte beeinflusst und allem menschlichen Verkehr unzählige kleine Rücksichten auferlegt; daher ist keine Äußerung oder Handlung isoliert für sich taktvoll oder das Gegenteil davon; sie ist es nur im Hinblick auf die Personen oder Umstände, unter denen sie stattfand. — Um das harte Zusammenprallen einander widerstrebender Interessen zu vermeiden und den menschlichen Verkehr in ruhigen Bahnen zu halten, sind Recht und Gesetze entstanden; was Sünde ist, sagt jedem vernehmlich die Stimme des Gewissens; damit aber auch die Reibungen sich glätten, die von den kleinen Härten der einzelnen Charaktere, von den Ungleichmäßigkeiten der Temperamente und Launen, von der kleinlichen Einnischung des Egoismus und der Eitelkeit jeden Augenblick zu entstehen drohen, sind überdies gute Manieren erfunden worden; soweit sie sich positiv formulieren lassen als das, was man im Verkehr mit anderen tun soll, nennt man sie Höflichkeit; soweit sie negativ aufzählen, was mit Rücksicht auf andere nicht geschehen darf, spricht man

von Anstand; was dann noch in der Kunst des Umganges nachbleibt und, weil von immer wechselnden Beziehungen abhängig, nicht in feste Regeln sich fassen läßt, also auch nicht ausdrücklich gelehrt werden kann, ist der Takt: die Fähigkeit, immer — abgesehen von dem Hauptmotiv unserer Handlung und dem jeweiligen Hauptinhalt des Bewußtseins — auch all der übrigen Beziehungen zu anderen eingedenk zu sein, welche in diesem Moment ebenfalls berücksichtigt werden müssen. Deshalb ist es z. B. taktlos, unter Personen, die zu geselligen Zwecken zusammengekommen sind, bei einer Kontroverse sich mit Eifer zum Siege verhelfen zu wollen, denn der gleichmäßige Fortgang der Konversation in versöhnlichen Formen ist für den Augenblick wichtiger als die äußere Anerkennung, daß wir recht haben.

Diese Gabe nun, über das hinaus, was Sitte und Brauch vorschreiben, im Verkehr ein feines Wohlverhalten zu beobachten, scheint erst allmählich und erst in neuerer Zeit mehr ausgebildet und zu allgemeinerer Anerkennung gelangt zu sein; es wäre leicht, Beispiele aufzuzählen, daß das römische Altertum in dieser Hinsicht noch ziemlich im argen lag. Für die meisten Philologen mag es rituell geworden sein, an Horaz die Eleganz und das feine attische Salz des Witzes zu bewundern; wie dünkt uns nun aber, wenn er, der sonst im Schmeicheln doch nicht blöde ist, sich in einer Ode an seinen Gönner Grosphus mit den Worten wendet:

Laetus in praesens animus quod ultra est
Oderit curae et amara lento
Temperet risu; nihil est ab omni
Parte beatum.

Et mihi forsitan tibi quod negarit
Porriget hora:

Te greges centum Siculaeque circum
Mugiant vaccae, tibi tollit hinnitum
Apta quadrigis equa; te bis Afro
Murice tinctae

Vestiunt lanae: mihi parva rura et
Spiritus Graiae tenuem Camenae
Parca non mendax dedit et malignum
Spernere vulgus!

Kurz auf deutsch: „das Schicksal verteilt seine Gaben ungleich; dir hat es viel Rinder und Reichtum gegeben, mir dagegen einen hohen Geist und die Gabe, den Pöbel zu verachten.“

Uns scheint, Horaz trifft hier daneben; denn er will doch nicht im Ernst bei der Parallele zwischen sich und dem Freunde, den die Ode besingt, ein Bild zeichnen, in dem aller Schatten auf den Freund fällt. Wir wollen versuchen, diese Erscheinung zu erklären.

Unter den Motiven, durch deren Zusammenwirken jede menschliche Handlung zustande kommt, lassen sich von einem gewissen Gesichtspunkte aus zwei Gattungen unterscheiden, welche primäre und sekundäre Motive genannt werden können: die ersteren liegen in dem Charakter des Handelnden und seinem jeweiligen Ziel, der zu verwirklichenden Absicht; die sekundären Triebfedern werden dagegen in dem mannigfachen Einfluß zu suchen sein, welchen verschiedene Rücksichten und gesellschaftliche Beziehungen, Lebenserfahrung und Weltkenntnis auf den Handelnden ausüben; — durch diese zahlreichen Gegenwirkungen und abschwächenden Faktoren, welche wir uns wie beim Parallelogramm der Kräfte als die eine der Komponenten denken können, wird der resultierenden Handlung die sog. „Blässe des Gedankens angefränkt“, die Tat wird weniger unmittelbar, kräftig und ursprünglich, aber auch maßvoller sich gestalten und in die Gesamtheit des sozialen Ganzen besser hineinpassen, als wenn nur unbehindert der erste Faktor vorhanden gewesen wäre. Nun glauben wir nicht zu irren, wenn wir meinen, daß in der älteren Zeit — unter einfacheren gesellschaftlichen Verhältnissen und vielleicht kraftvolleren Charakteren — das primäre Element der Motive weniger als in der Neuzeit vom sekundären geschwächt und modifiziert worden ist. Daher die schlichte Größe in den Gestalten der alten Welt; daher die heldenhafte Rücksichtslosigkeit, mit der sie ihre Pläne ausführen! Daß aber durch die umgestaltenden Nebenwirkungen, welche heutzutage die Rücksicht auf die Gesellschaft bedingt, auch — neben manchem anderen — der Menschheit der Takt anezogen wird, folgt schon aus der Definition, die wir von ihm gaben. Unmerklich, mit dem Wachsen der Intelligenz und dem Erwachen des Bewußtseins, stellt er sich bei dem einzelnen ein und wirkt mühelos wie bei der Ausübung der Musik, aus der die Metapher genommen

ist; auch da trifft der Musiker den Takt durch ein richtiges Empfinden des Zusammenhanges der Komposition. —

Beruht nicht schon der Gegensatz zwischen der Methode historischer Darstellung in der alten und neuen Zeit auf dem hier besprochenen Unterschiede? Nicht das allmähliche Werden des Großen aus dem Kleinen, das Zusammenspiel und den Konflikt vieler Kräfte, das dem Entstehen wie dem Untergang staatlicher Bildungen vorausgehen mußte, hielten die Alten der Aufzeichnung würdig; fast nur die isolierten glänzenden Taten und das Abenteuerliche im Leben der Menschen, im Leben der Völker die Katastrophen schienen ihnen bedeutsam genug, um wiedererzählt zu werden; unsere Zeit dagegen sucht hier wie auf allen Gebieten des Wissens das Sein aus dem Werden zu begreifen; nicht die Schlachten allein, sondern mehr noch der stille Fluß der Kulturgeschichte interessiert sie; aus der Summierung des unendlich Kleinen sucht sie so schließlich die ganze Schöpfung zu erklären; man hat sie „das Zeitalter der Mikroben“ genannt.

Von dieser Sinnesänderung war noch vor zweihundert Jahren wenig zu merken; in der Kunst, z. B. in den Romanen und Novellen, war noch damals nur das Außerordentliche, Seltsame, Wunderbare wichtig genug, um die Aufmerksamkeit der Leser zu fesseln; unsere Dichter bedürfen kaum noch der Abenteuer für ihre Helden; auf die feine Beobachtung des Kleinen legen sie den Hauptwert, und ihre Wunder — Schätze wie Ungeheuer — finden sie im Labyrinth des Menschenherzens. Doch um hierauf näher einzugehen, müßten wir vom Thema abschweifen; und da das Wenige, was über den Takt noch nachzuholen wäre: die Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen und sittlichen Taktlosigkeiten, der Neigung des männlichen Geschlechts zu den ersteren, des weiblichen Geschlechtes zu den letzteren, leicht von jedem selbst vorgenommen werden kann, so haben wir nur noch die zweite Frage, den Wert des Geistreichen „an sich“, in Erwägung zu ziehen.

Der Geistreichtum, wie er jetzt so allgemein bewundert und als eine ganz eigene Gabe einzelner Menschen gepriesen wird, scheint eher eine semitische als eine indogermanische Eigentümlichkeit zu sein. Wenn gleich die Werke sowohl des klassischen als des indischen Altertums manche Stellen aufweisen, die man auch an einem Schriftsteller von heute geistreich nennen würde, so sind diese Goldkörner doch sparsam

gesät, und die wahre Hochachtung vor dieser Gattung von Gold scheint auch erst von den Semiten nach Europa importiert worden zu sein: man denke nur an alle die Geistreichigkeiten in den Makamen des Hariri oder in Ludwig Börnes Werken. In keiner Dichtungsgattung kommt Witz und Esprit so zur Geltung wie in der Satire. Aber die drei griechischen Satiriker: Menippos, Meleager und Lukian, waren von Geburt nicht Griechen, sondern Syrer, also Semiten. Daselbe gilt vom Vater der römischen Satire: Publilius Syrus.

Unter den homerischen Kämpfern ist der Geistreichste, ja der einzige, der Witz und „Geist“ in seinen Reden zeigt, — nicht etwa der erfindungsreiche Odysseus noch der weise Nestor oder der Rufer im Kampf Menelaos, sondern Thersites; woraus wir entnehmen können, was die griechischen Helden, wenn sie jetzt auferstünden und unter uns wandelten, von unserem Geistreichthum halten würden.

Über den hohen Wert dieser Eigenschaft werden diejenigen, welche das Wort oft im Munde führen, wohl einig sein; uns scheint der Geistreichthum eine recht ergöbliche, bisweilen schädliche, im ganzen überflüssige Gabe zu sein. Sagt man uns: wer „Geist“ und Witz kundgibt in seinen Schriften oder in der Unterhaltung, erweise durch diese große Leistung seine geistige Bedeutung, denn der Geistreichthum, den jemand zeigt, sei ein Maßstab für seine geistige Größe, — so leugnen wir dies einfach ganz; geistreich zu sein ist eben so unnütz wie schlau zu sein und der sogenannte Geistreichthum höchstens ein Maßstab für die Agilität des Kombinationsvermögens.

Wer von dem unabwiesbaren Bedürfnis getrieben wird, um des Friedens seiner Seele willen über sich und die Welt zu reflektieren, Grund und Zusammenhang der Dinge zu erforschen, auch das Unforschliche von dem Zugänglichen zu sondern, und wer dabei seine Gedanken weit genug zu spannen vermag, um im großen wie im kleinen Anfang und Ende der Dinge zu verknüpfen, sei es mit sicherer logischer Kette, sei es mit dem unfehlbaren Griff tiefsinniger Konzeption: der wird ja wahrscheinlich auch hier und da ganz unabsichtlich manches sagen oder schreiben, was von anderen geistreich oder witzig genannt wird, besonders wenn er etwa durch Widerspruch zur Polemik gereizt ist — facit indignatio versum —, aber daran ist gar nichts gelegen; er braucht gar nicht den Geistreichthum; er besitzt wirkliche geistige Größe

und Bedeutung, auch wenn er zufällig nie etwas geäußert hat, was die Leser oder Hörer „Geist“ nennen; sein einzelner Ausspruch hat seinen Wert als Teil eines großen Zusammenhangs. Kant hat wohl einen feinen Witz, in seinen Werken werden aber doch nur wenige, zufällige Bemerkungen und kleine Exkurse, die zur Bedeutung seiner Schriften nichts dazutun, unter den jetzt geltenden Begriff des Geistreichen zu stellen sein.

Bei wem aber die sprunghafte Beweglichkeit des Intellektes an Nahem und Fernliegendem schnell die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, die Unterschiede und wiederum die Übereinstimmungen in den Unterschieden auffaßt, heraushebt, zusammenstellt, das Heterogenste unter einen Renner bringt und dem überraschten Hörer und Leser vor die erstaunten Augen hält, der mag im übrigen das oberflächlichste Wissen und den überzeugungslosesten Sinn haben: er hat den Vogel herabgeschossen, er ist der Held des Tages, dem — besonders von zarter Hand — der Lorbeer um die geistreiche Schläfe gewunden wird. Dem Hörer bereitet er Vergnügen, denn es ist amüsant, zu sehen, wie so leicht und spielend, bald hier bald da, die Pfauenräder des Geistes sich entrollen; indem unser Gedanke seiner Kombination folgt, schaffen wir mühelos das Geistreiche nach; wir genießen Schöpferfreuden, und viel fehlt nicht, so bilden wir uns ein, wir hätten selbst all das Witzige und Geistreiche gesagt oder gedacht oder werden es wenigstens in Zukunft ganz gewiß können.

„Wer Rednergabe besitzt,“ sagt der Philosoph Salomon Maimon, „wird gehört; wer einen guten Stil besitzt, wird gelesen; wer keines von beiden besitzt, aber eigene Ideen hat, wird benutzt, und sein Gedanke, aber nicht sein Name ist unsterblich.“

Dem Geistreichen läßt sich das umgekehrte Prognostikon stellen: Was der wahre Denker gefunden und in schlichten Worten gesagt hat, greift er auf und macht die fremden Gedanken dem Teil der Mitwelt mundgerecht, welcher nur auf pikante Würze reagiert. So erlangt nicht sein Gedanke, aber bisweilen sein Name eine Unsterblichkeit von etwas mehr als einem Kalenderjahr.

Schädlich wird manchmal dieser Geistreichthum, weil er auch den haltlosesten Charakter, den in Aberglauben und den flagrantesten Widersprüchen befangenen Kopf zur Selbstzufriedenheit verführt, — so daß

er da, wo er, in die Enge getrieben, einfach „pater peccavi“ sagen sollte, sich mit einem witzigen Einfall heraushilft, scheinbar recht behält und abgeht tanquam re bene gesta. Und wenn er schließlich, mit allem zerfallen, untergeht, so rufen noch die Damen utriusque generis ihm nach: „Schade! er war doch ein geistreicher Mensch!“ Zerfallen aber konnte er mit allem, denn der Geistreichtum verknüpft nur hier und da mit wunderbarer Schnelligkeit einzelne Stücke, unbekümmert, ob das Ganze der inneren Welt dabei unverbunden bleibt; es ist nicht ein Verkehr über den Ozean hinüber, der alle Länder miteinander in Gemeinschaft bringt, sondern nur Kabotage, Küstenschiffahrt, welche in demselben Lande die Waren bloß in eine andere Provinz bringt, wo man sie früher nicht kannte. Wäre der Geistreichtum ein Maßstab für geistige Größe, so hätten wir in dem Dichter Heine einen der bedeutendsten Männer zu verehren; wer aber einmal versucht hat, sich an seinen Werken auch nur einige Tage nacheinander zu laben, wird mit uns die Überzeugung gewonnen haben, daß noch so viele Witze keinen Tag machen und noch so viele Witze keine geistige Nahrung geben.